

THESE

POUR LE

DOCTORAT EN MEDECINE

(Diplôme d'Etat)

P A R

ANDURAND, MARIE, EDOUARD, ALAIN

Né le 26 Aout 1926 à ARGENTAT (Corrèze)

Présentée et soutenue publiquement le

L'ANALYSE EXISTENTIELLE DU COMPORTEMENT HUMAIN NORMAL ET PATHOLOGIQUE

PRESIDENT : MONSIEUR LE PROFESSEUR . JOANNON

22

100

2

• 100 •

122

1875

100

1021-1041 A

[illegible]

Phyllanthus

FACULTE DE MEDECINE DE PARIS

Année 1961

N°

THESE

POUR LE

DOCTORAT EN MEDECINE

(Diplôme d'Etat)

P A R

ANDURAND, MARIE, EDOUARD, ALAIN

Né le 26 Aout 1926 à ARGENTAT (Corrèze)

Présentée et soutenue publiquement le

L'ANALYSE EXISTENTIELLE
DU COMPORTEMENT HUMAIN NORMAL
ET
PATHOLOGIQUE

PRESIDENT : MONSIEUR LE PROFESSEUR . JOANNON



Digitized by the Internet Archive
in 2026



https://archive.org/details/IA41553817_0033

PROFESSEURS HONORAIRES :

MM. AUBIN (A.), BENARD (H.), BROCC (P.), BULLIARD (H.),
 CADENAT (F.), CHABROL (E.), CHAMPY (C.), CHEVALLIER (P.), DEBRE (R.),
 DONZELOT (E.), GASTINEL (P.), GUILLAIN (G.), HALPHEN (E.), HARVIER (P.),
 HAZARD (R.), HEUYER (G.), LANTUEJOL (P.), LAROCHE (G.), LAUBRY (C.),
 LEVY SOLAL (E.), LIAN (C.), LOEPER (M.), MARION (G.), MATHIEU (P.),
 MOCQUOT (P.), MONDOR (H.), MONOD (R.), MOREAU (R.), OLIVIER (E.), PAS-
 TEUR VALLERY RADOT, PETIT-DUTAILLIS, RICHET (C.), STROHL (A.), TANON (L.).

DOYEN

L. BINET

Membre de l'Institut

ASSESEUR

Jean VERNE

I.- PROFESSEURS

MM.

Anatomie

CORDIER G.

" (Prof. à titre personnel)

DELMAS (A.)

Anatomie Pathologique

DELARUE (J.)

Anesthésiologie

BAUMANN (J.)

Bactériologie

FASQUELLÉ (R.)

Biochimie médicale

JAYLE (M.P.)

" " (Prof. à titre personnel)

SCHAPIRA (G.)

Biologie appliquée à l'Ed. Physique et aux Sports

CHAILLEY-BERT (P.)

Biologie médicale

FAUVERT (R.)

" " (Prof. à titre personnel)

BOURLIERE (F.)

Cancérologie médicale et sociale

BERNARD (J.)

Clinique carcinologique chirurgicale
 (Institut G. ROUSSY)

REDON (H.)

Clinique cardiologique (Broussais)

MOUQUIN (M.)

(Beaujon)

SICARD (A.)

(Cochin)

QUENU (J.)

Cliniques chirurgicales (Hôtel-Dieu)

PATEL (J.)

(Saint-Antoine)

GOSSET (J.)

(Salpêtrière)

MOULONGUET (P.)

Clinique de chirurgie infantile et orthopédique

FEVRE (M.)

(Enfants Malades)

Clinique chirurgicale orthopédique et réparatrice
 (Cochin)

MERLE d'AUBIGNE

Clinique de Chirurgie Cardio-vasculaire	MM. GAUDART d'ALLAINES
(Broussais)	
Clinique de Chirurgie pleuro-pulmonaire	MATHEY (J.)
(Laënnec)	
Clinique endocrinologique (Pitié)	DECOURT (J.)
Clinique de génétique médicale (Enf. Maladés)	LAMY (M.)
Clinique gynécologique (Broca)	FUNCK BRENTANO (P.)
Clinique des maladies cutanées et syphilitiques	
(Saint Louis)	DEGOS (R.)
Clinique des maladies des enfants	CATHALA (J.)
Clinique des maladies infectieuses (Cl. Bernard)	MOLLARET (P.)
Clinique des maladies mentales et	
de l'encéphale (Sainte Anne)	DELAY (J.)
Clinique des maladies métaboliques (Necker)	HAMBURGER (J.)
Clinique des maladies du sang (Broussais)	MARCHAL (G.)
Clinique des maladies du système nerveux	
(Salpêtrière)	ALAJOUANINE (T.)
(Boucicaut)	LENEGRE (J.)
(Broussais)	SOULIE (P.)
Cliniques médicales (Cochin)	JUSTIN BESANÇON
(Hôtel-Dieu)	BARIETY (M.)
(Pitié)	DREYFUS (G.)
(Saint Antoine)	KOURILSKY (R.)
Clinique médicale d'hydrologie thérapeutique	
et climatologie (Richet)	DEBRAY (C.)
Clinique médicale propédeutique (Broussais)	de GENNES (L.)
Clinique médico-sociale du diabète sucré et	
des maladies de la nutrition (Hôtel Dieu)	DEROT (M.)
Clinique de neuro-chirurgie (Pitié)	DAVID (M.)
(Beudelocque)	LACOMME (M.)
Cliniques obstétricales (Foch (Suresnes))	MERGER (R.)
Clinique obstétricale et gynécologique (Port-Royal)	VARANGOT (J.)
Clinique ophtalmologique (Hôtel-Dieu)	RENARD (G.)
Clinique oto-rhino-laryngologique (Lariboisière)	AUBRY (M.)
Clinique de pédiatrie sociale (Enf. Malades)	MARIE (J.)
Clinique de pneumo-phtisiologie (Laënnec)	BERNARD (E.)
Clinique psychiatrique infantile (Salpêtrière)	MICHAUX (L.)
Clinique de rhumatologie médicale et sociale	
(Cochin)	COSTE (F.)
Clinique stomatologique (Pitié)	DECHAUME (M.)
Clinique thérapeutique chirurgicale (Vaugirard)	ROUX (M.)
Clinique thérapeutique médicale (St Antoine)	LEMAIRE (A.)
Clinique urologique (Cochin)	FEY (B.)
Embryologie	GIROUD (A.)

Histoire de la Médecine et de la Chirurgie
(Lariboisière)

MM. SEZE (S. de)

Histologie

VERNE (J.)

Hygiène et Clinique de la première enfance
(Trousseau)

TURPIN (R.)

Hygiène et Médecine préventive

JOANNON (P.)

Hygiène et Médecine préventive (Prof. à titre pers.)

DEPARIS (M.)

Médecine du travail

DESOILLE (M.)

Médecine légale

PIEDELIEVRE (R.)

Parasitologie

GALLIARD (H.)

Pathologie chirurgicale

COUVELAIRE (R.)

Pathologie exotique

LAVIER (G.)

Pathologie expérimentale et comparée

MERKLEN (F.P.)

Pathologie médicale

MILLIEZ (P.)

Pathologie et thérapeutique générales

GARCIN (R.)

Pharmacologie

CHEYMOL (J.)

" (Prof. à titre personnel)

LEVY (Melle J.)

Physiologie

BINET (L.)

" (Prof. à titre personnel)

BARGETON (D.)

Physique médicale

DOGNON (A.)

" " (Prof. à titre personnel)

DJOURNO (A.)

Radiologie médicale

DESGREZ (M.)

Technique chirurgicale et Chirurgie expérimentale

LEGER (L.)

Thérapeutique

BROUET (G.)

II.- PROFESSEURS SANS CHAIRE, PROFESSEURS AGREGES

Anatomie

DABROL (C.)

COUINAUD (C.)

OLIVIER (G.)

Anatomie Pathologique

Melle GAUTHIER-VILLARD (P.)

Pr. s. ch.

MM. BUSSER

GOUYGOU (Ch.)

ORCEL (L.)

PAILLAS (J.)

VOURCH

Anesthésiologie

NEVOT (A.) Pr. s. ch.

Bactériologie

BARBIER (P.)

CHRISTOL (D.)

Biochimie médicale

DESGREZ (P.)

(Pr. s. ch.)

POLONOVSKI (J.)

M. conf.

MM.

Biologie appliquée à l'Ed. Physique et aux Sports	PLAS (F.)
Carcinologie	DENOIX (P.)
	MATHE (G.)
Dermato-Syphiligraphie	DUPERRAT (B.)
Electro-Radiologie	LEDoux-LEBARD
Embryologie	TUCHMANN-DUPLESSIS (M)
	Pr. s. ch.
Hématologie	BILSKI-PASQUIE
	DAUSSET (J.)
Histologie	COUJARD (R.)
	Pr. s. ch.
	MAROIS (M.)
	RACADOT (J.)
Hydrologie	CORNET (A.)
Hygiène	BOYER (J.)
	Pr. s. ch.
Maladies infectieuses	Mme CORRE-HURST (L.)
	MM. BASTIN (R.)
	DUPONT (V.)
Médecine Légale	DEROBERT (L.)
	Pr. s. ch.
	HADENGUE (A.)
	FOURNIER (E.)
	GUENIOT (M.)
Médecine du Travail	ALBAHARY (C.)
Neurologie	NERMITTE (F.)
Obstétrique	GRANJON (A.)
	HERVET (E.)
	LE FORIER (G.)
	MORIN (P.)
	MUSSET (R.)
	ROBEY (M.)
	TROYER-ROZAT (J.)
Ophtalmologie	BREGEAT (P.)
	SARAUX (H.)
Orthopédie	JUDET (R.)
	RAMADIER (J.)
Oto-rhino-laryngologie	DEBAIN (J.)
Parasitologie	BRUMPT (L.C.)
	Pr. s. ch.
	CHABAUD (A.)
	BARCAT (J.)
	BINET (J.P.)
	CAUCHOIX (J.)
Pathologie Chirurgicale	CHATELIN (C.L.)

Pathologie Chirurgicale

MM. DUBOST (Ch.)

DUBOST (Cl.)

FAUREL (J.)

FLABEAU (F.)

GERMAIN (A.)

LAURENCE (G.)

agr. per.

LORTAT-JACOB (J.L.)

LOYGUE (J.)

MERCADIER

PERROTIN (J.)

ROBERT (H.)

THOMERET (G.)

SCHNEIDER (J.)

CROSNIER (J.)

HARTMANN (L.)

LOEPER (J.)

MAURICE (J.)

RICHET (G.)

AUSSANNAIRE (M.)

BOUR (H.)

BOUVIER (J.)

BRICAIRE (H.)

BRISAUD (H.)

BROCARD (H.)

BUGE (A.)

CASTAIGNE (P.) M. Conf.

CATINAT (J.)

CONTAMIN (F.)

COURY (C.)

FREZAL (J.)

HOUSSET (E.)

LAROCHE (R.)

LESOBRE (R.)

MACREZ (C.)

NICK (J.)

PEQUIGNOT (H.) M. Conf.

ROYER (P.)

WOLFROMM (R.)

JOSEPH (R.)

MANDE (R.)

MOZZICONACCI (C.)

ROSSIER (A.)

BOISSIER (J.)

LECHAT (P.)

Pathologie exotique

Pathologie expérimentale

Pathologie médicale

Pédiatrie - Puériculture

Pharmacologie

Physiologie

Physique médicale

Pneumo-Phtisiologie

Psychiatrie

Psychiatrie infantile

Rhumatologie

Stomatologie

Thérapeutique

Urologie

MM. PARROT (J.) Pr. s. ch.

DEJOURS (P.)

GOUJEROT (L.) M. Conf.

Pr. s. ch.

KELLERSHOHN

KREIS (S.)

PICHOT (P.)

DUCHÉ (D.)

DELBARRE (F.)

CERNEA (P.)

Mme A. CHAPUT, M. Conf. Agr.

GRELLET (M.)

MM. CHASSAGNE (P.)

LAMOTTE (M.)

QUÉNU (L.)

III.- PROFESSEURS SANS CHAIRE ET AGREGES CHARGES DE COURS DE

CLINIQUE ANNEXE (à titre permanent)

Anatomie

Clinique Chirurgicale

Clinique médicale

Clinique obstétricale

Clinique ophtalmologique

MM. DEBEYRE

ABOULKER (P.)

AMELINE (A.)

(Pr. s. ch.)

HUGUIER (J.)

OLIVIER (C.)

PADOVANI (P.)

POILLEUX (F.)

ROUX (M.)

VERNE (J.M.)

BOUDIN (G.)

CONTE (M.)

DOMART (A.)

PERRAULT (M.)

RAMBERT (P.)

THIEFFRY (S.)

TURIAF (J.)

GRASSET (J.)

LEPAGE (F.)

MAYER (M.)

RAVINA (J.)

DESVIGNES (P.)

Clinique ophtalmologique	MM. OFFRET (G.)
Clinique oto-rhino-laryngologique	MADURO (R.)
Clinique pédiatrique et puériculture	LAPLANE (R.)
Clinique psychiatrique	BARUK (H.)
Clinique urologique	KUSS (R.)
Médecine légale	GAULTIER

IV.- PROFESSEURS DETACHES DANS LES UNIVERSITES

ETRANGERES

Bactériologie	MM. HAUDUROY (P.)
	Pr. s. ch.
Biochimie médicale	ETTORI (J.)
	Pr. à t. pers.
Pathologie chirurgicale	RUDLER (J.)
	Pr. s. ch.
Secrétaire Général de la Faculté	M. LENA (J.)
Secrétaires : Mme BEURLAND (H.), Melle CHAINTREUIL (G.)	Melle HURE(A.)
Conservateur en Chef	Monsieur le Docteur HAHN (A.)
Conservateurs	Melles DUMAITRE (P.), GOICHON (A.M.)
Bibliothécaires	Mmes CONTET (J.), FORGET (F.)
	Melles LAURENT (H.), LE NOIR (G.),QUIEVREUX (E.)

Par délibération en date du 9 Décembre 1798, l'Ecole a arrêté que les opinions émises dans les dissertations qui lui seront présentées doivent être considérées comme propres à leurs auteurs et qu'elle n'entend leur donner aucune approbation ni improbation.

A MA FEMME,

A MA FAMILLE,

A MES AMIS.

A Monsieur le Professeur P. J O A N N O N ,

Professeur de la Chaire d'Hygiène et Médecine
Préventive

à la Faculté de Médecine de PARIS

Qui m'a fait le très grand honneur
d'accepter la présidence de cette thèse

HOMMAGES RESPECTUEUX

A Monsieur le Docteur L A U B I E

Ancien Chef de Clinique à la Faculté de Médecine de
BORDEAUX,

Médecin-Psychiatre au Centre Hospitalier de BRIVE,

1870-1871

1871-1872

1872-1873

1873-1874

LA DIALECTIQUE DU SUJET ET DE L'OBJET

APPLIQUEE A LA PSYCHOLOGIE

ET A LA PSYCHOPATHOLOGIE

Les oeuvres illustres qui composent notre patrimoine intellectuel ont souvent une efficience et un retentissement qui n'avaient pas été prévus par leurs auteurs. Ainsi en est il du DISCOURS de la METHODE, où DESCARTES énonce les "préceptes" qui lui ont permis de parvenir à une connaissance assurée de lui-même et du monde :

" (1) Le premier étoit de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle...

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux rédoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns des autres."

La décomposition d'un objet en éléments simples et indivisibles qui, vus clairement et distinctement, ne pourront être entachés d'erreur, le retour de la pensée vers l'objet pour l'expliquer et en donner une interprétation conforme aux schémas de la science, tels sont les deux temps principaux d'une exploration méthodique du réel; en eux se résume le mouvement véridique d'une science soucieuse d'objectivité. Le passage d'un monde naturel entaché d'illusion à un monde objectif seul véritable, l'établissement de relations constantes entre un ensemble de conditions et un effet, la subsumption sous une théorie d'un ensemble de lois concernant le même secteur de la nature, tel est l'idéal d'une démarche scientifique que nul, semble-t-il, ne pourrait récuser; tel est l'idéal épistémologique de la physique.

(1) - DESCARTES - Discours de la Méthode, in DESCARTES : Oeuvres et Lettres, Bibl. de la Pléiade, Ed. BRIDoux, pp. 103-104

Tel est aussi l'idéal de nombreux psychologues ou psychopathologues, qui ont adopté, du moins implicitement, les principes de DESCARTES, sans omettre toutefois les correctifs apportés par l'épistémologie contemporaine. Que l'humanité normale ou pathologique soit le but de leur recherche, la méthode ne change pas. Une analyse élémentaire décompose l'objet de leur étude en une somme de parties réelles ou idéales; la totalité humaine se dissout dans un ensemble de processus ou de fonctions juxtaposées. La connaissance, leur semble-t-il, ne peut être obtenue qu'à ce prix. Une science psychologique, digne de ce nom, doit, pour se constituer, définir un objet assignable, qu'elle puisse investir du dehors et analyser pour lui-même, sans interaction du sujet connaissant. Cet idéal d'objectivité est donc inséparable de la définition de l'objet propre de la science psychologique. Comme la sociologie de DURCKHEIM, la psychologie est restée fidèle au réalisme et à la pensée causale qui animent les sciences de la nature. Comme DURCKHEIM a procédé pour les faits sociaux, les faits psychiques seront traités comme des choses, comme des objets en soi; la réalité humaine sera retrouvée, pense-t-on, au terme d'une synthèse qui rassemblera en un faisceau unique les parties préalablement séparées et étudiées pour elles-mêmes.

Mais que faut-il entendre sous le vocable de faits psychiques ? Ici, des divergences de point de vue et de méthode apparaissent et des distinctions s'imposent. Un premier courant, guidé, sans doute, par une intuition spiritualiste, place la conscience au centre de la vie psychique comme une cause productrice qui transparait dans ses oeuvres. La psychologie est définie comme la science des faits de conscience; entre ces faits sont établis des rapports ou des relations internes. La conscience apparait comme le milieu naturel d'où ils émergent. Un réalisme psychologique admet que la conscience est autant cause de leur être que de leur apparaître. Ils sont vécus en elle et par elle; en elle, leur apparaître se confond avec leur être. La conscience étant donnée à elle-même, il s'ensuit qu'elle ne peut ignorer ce qui se manifeste en elle, ou plutôt ce qu'elle manifeste; ce qui se révèle en elle sera donc révélé par elle; elle renferme un savoir implicite de son objet, un savoir vécu mais non dissimulé. Une méthode originale se dessine, qui, nous allons le voir, isole la psychologie des sciences de la nature sur le modèle desquelles elle avait prétendu se constituer.

L'introspection, effectuant un retour explicite du moi sur lui-même, va permettre au psychologue de constituer le savoir, implicite jusque là, de la conscience. L'évènement de conscience devient transparent au regard de la conscience; détaché du flux incessant de la vie, il est constitué en objet et il apparaît dans une transparence totale à la conscience introspective repliée sur elle-même. A la conscience naïve ou empirique se surajoute une conscience intuitive qui observe comme dans un miroir l'image qu'elle se donne à elle-même. L'opacité du fait psychique semble abolie au regard de la conscience réfléchie. La conscience de soi est d'emblée savoir de son objet; elle ne modifie pas la conscience naturelle ou commune, mais elle la pénètre sans médiation. Ainsi la conscience aurait le pouvoir de se dédoubler sans modifier l'objet même qu'elle se donne. Tel est le postulat que défend une psychologie introspective et qui sera pour elle, nous allons le voir, le point de départ d'une série de déceptions. Une psychologie qui se voulait réaliste et objective ramène la subjectivité au coeur de la science. Si le vécu est transparent à la conscience, on doit obligatoirement le concevoir sur le modèle de l'intériorité. Il faut donc distinguer d'une façon catégorique l'intériorité et l'extériorité, celle-ci relevant des sciences de la nature. Il faut de toute nécessité abandonner l'idéal scientifique que l'on s'était assigné. Les faits psychiques sont séparés arbitrairement de leur contexte; leur multiplicité est purement abstraite et illusoire - leur simplicité apparente cache la complexité du vécu; elle est trompeuse. Les prétendus faits de conscience, jaillis d'une source commune, se pénètrent mutuellement; on ne peut les comprendre sans recourir à la totalité indivise de la vie de la conscience. Des difficultés quasi-insurmontables se font jour. On prétend les éluder en affirmant que les faits psychiques sont inétendus, qu'on ne peut les penser sans les trahir, si on leur assigne une place dans un espace idéal; ils ne condensent pas en eux un fragment d'étendue. Pour saisir le psychisme dans sa réalité, il faut l'extraire de son aliénation au sein du monde naturel, - qui est pensé selon les catégories de l'espace. Le vécu de conscience est inséparable du sujet qui le vit; il a un caractère strictement individuel; il s'oppose à toute généralisation. Il est le vécu d'un individu situé et déterminé; - il est, en lui-même, un vécu qui ne saurait se reproduire. La conduite qui en découle pour le psychologue est impérative : il lui faut saisir le vécu immédiatement, faute de quoi le vécu sur lequel il réfléchirait ensuite serait un nouveau vécu, différent du premier, et le lien de l'un à l'autre ne présenterait aucune garantie de fidélité. Ainsi les états de conscience sont irréductibles à toute tentative de liaison par l'extérieur. Leur hétérogénéité apparente condamne toute

forme de saisie outre que l'introspection, l'hétérogénéité des vécus dans le flux de conscience traduit une contingence qui interdit au psychologue d'élaborer des lois à l'égard du psychisme; la loi présuppose en effet un déterminisme. Les concepts scientifiques, en usage dans les sciences de la nature, sont inadéquats, pour exprimer l'intériorité. Seule l'hypothèse d'une nature humaine, d'une condition humaine autoriserait peut-être l'universalisation des résultats particuliers, et même individuels obtenus par le psychologue. Une tentative de psychologie subjectiviste ou introspective semble irrémédiablement compromise et l'on voit mal ce qui pourrait lui épargner un échec irrémédiable.

Ou bien la conscience de soi connaît pleinement et irrémédiablement son objet; et celui-ci doit être pensé comme une relation idéale, pensée plutôt que vécue, comme un intelligible que la conscience fait apparaître à elle-même; la conscience se dissout dans une pensée intemporelle et impersonnelle, dans un moi transcendantal ou apriorique, capable seulement d'apercevoir les conditions de possibilité d'une connaissance du monde. Au lieu de vivre dans le monde naturel, la conscience se borne à le penser. Ou bien, au contraire, la conscience se limite à son monde intérieur, à son moi empirique fluent et elle essaie de se retrouver elle-même dans le temps. Le psychologue, contractant sa durée personnelle, essaiera de ressaisir son flux de conscience et d'appréhender son être temporel. Le réalisme psychologique tentera ainsi un ultime sauvetage en appelant le bergsonisme à son secours.

Telles sont les deux directions de pensée qui s'ouvrent à nous et dont nous devons apprécier la légitimité. La première restaure un idéalisme transcendantal, fait appel à un sujet transcendantal sans existence réelle. L'empirisme naît des faits de conscience et l'idéalisme transcendantal de la conscience présentent tous deux un point commun : pour la conscience, tout est transparent, tout est explicite. Que la conscience perceptive, par exemple, soit appréhendée comme une suite de phénomènes ou comme un totum de significations qui enferme en lui la totalité du réel, dans les deux cas, elle est perméable à l'intelligence. Dans l'analyse cartésienne du morceau de cire, lorsque les propriétés sensibles disparaissent, il reste l'étendue, qui permet de penser les aspects changeants de la cire pour le sujet qui perçoit et d'asseoir les apparences mobiles du sensible sur un fondement solide, reconnaissable pour une pensée conceptuelle. Le rationalisme et l'empirisme se perdent tous deux dans la pure intériorité ou dans la pure extériorité. Ils aboutissent à la séparation de la pensée et de l'étendue, à la conception du psychisme sur le mode d'une pensée impersonnelle ou d'une extériorité empirique des faits de conscience. En aucun cas, ils ne rendent compte de la vie

de la conscience dans sa relation concrète avec le monde. L'empirisme psychologique replace le psychisme dans la nature dont il ne serait qu'une région privilégiée, ou une spécification; si l'on admet un idéalisme du moi empirique inspiré de BERKELEY. Autrement dit, le moi ne cesse à aucun moment d'être pensé ou décrit comme un objet. La subjectivité transcendantale kantienne est simplement l'ensemble des conditions réglant la connaissance de tout objet possible en général; le moi concret est renvoyé par KANT au niveau du sensible comme objet. Certes, le sujet cartésien qui s'appréhende par le " Je pense " est bien un sujet concret, non un cadre abstrait, -- et même ce sujet est un absolu, puisque, dans l'instant où il se pense, il rejoint son existence véritable; mais la vérité qu'il atteint est indépendante du temps; le temps ne pourra pas faire que cette évidence originaire ne se soit pas produite. Par là DESCARTES assimile le cogito à un axiome du savoir et édifie à partir de lui un système du savoir; une connaissance du monde qui dépasse infiniment les illusions du monde naturel et du moi empirique. L'échec de l'introspection ne saurait être compensé par une analyse réflexive, qui, dans une perspective intellectualiste, reprendrait à son compte l'idéal d'une psychologie scientifique. (1) "L'intellectualisme vit de la réfutation de l'empirisme et le jugement y a souvent pour fonction d'annuler la dispersion possible des sensations. L'analyse réflexive s'établit en poussant jusqu'à leurs conséquences les thèses réaliste et empiriste et en démontrant par l'absurde l'antithèse" Autrement dit, une psychologie empirique qui veut rester fidèle à l'idéal d'une science objective, tel que nous l'avons défini au début de ce chapitre, doit se renier elle-même, substituer à une analyse réelle qui découpe arbitrairement et abstraitement le psychisme en tant que flux du vécu, une analyse idéale ou réflexive, qui fait du vécu un ensemble de déterminations de l'ordre prédicatif, liant entre elles des qualités toutes objectives et fermées sur elles-mêmes. Ainsi le monde de la conscience perceptive est substitué le monde de la science; à la réalité singulière et concrète de l'acte de perception qui nous révèle le monde naturel ou sensible est substitué un ordre de vérités scientifiques. (2) "La célèbre analyse du morceau de cire saute de qualités comme l'odeur, la couleur et le saveur, à la puissance d'une infinité de formes et de positions qui est elle au-delà de l'objet perçu et ne définit que la cire du physicien". Une psychologie intellectualiste n'atteint pas le phénomène original de la perception, en tant qu'acte par lequel nous nous insérons dans l'espace et dans le monde naturel.

L'opposition entre la conscience et la nature semble irréductible après l'échec d'un empirisme naïf qui, pour rendre compte de l'immanence des faits psychiques à la conscience,

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.40

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.41

replaces la conscience dans la nature et y déroule une multiplicité spatiale et temporelle de phénomènes de conscience, et aussi après l'échec d'une psychologie intellectualiste qui rend la nature imminente à la conscience en la concevant comme un ensemble de relations objectives portées idéalement par cette conscience. Une psychologie intellectualiste retrouverait la pensée conceptuelle et le jugement partout présents derrière les prétendus processus psychiques; et pour le reste, elle ferait appel à certains mécanismes corporels ou plutôt physiologiques. Il faut aussi abandonner le réalisme spiritualiste qui posait la conscience comme une cause productrice ou comme une chose. Au réalisme des états de conscience, liés entre eux par des rapports de causalité, présentés comme un second monde parallèle au monde physique selon la tradition de HUME, est-il possible d'opposer une psychologie plus subtile, plus "raffinée" a-t-on dit, le réalisme bergsonien de "l'énergie spirituelle" qui substitue à l'hétéro-généité et à la discontinuité spatio-temporelle des prétendus faits psychiques une multiplicité de fusion et d'interpénétration, une réalité fluente où la conscience émerge comme une force, un dynamisme intérieur, une énergie créatrice qui reprend en elle et assume les sédimentations de son histoire ?

BERGSON a édifié son oeuvre sur une double critique : celle de la psychologie intellectualiste, qu'il considère comme abstraite, fabriquée, systématique et inadéquate à la réalité vécue et celle d'un empirisme associationniste qui fait de l'esprit un polypier d'images, un composé d'éléments inertes, un magasin d'images et de sensations. Une analyse du donné ou du vécu ne peut que dévoiler les illusions de cette enveloppe conceptuelle, de cette cote mal taillée, de ces idoles du langage et du concept, - que la science prétend imposer à la psychologie. A l'analyse réflexive que la science avait substituée à l'analyse réelle et à la pensée causale, BERGSON oppose une vision directe de l'expérience vécue, vision qui atteint le réel et non la surface des choses, qui nous replace dans le flux de la vie intérieure, qui est une sympathie ou une intuition plutôt qu'une analyse. Le psychisme primordial est retrouvé sous les concepts et les mots. BERGSON en restitue les lignes de force; il pose des jalons, des repères ou des schèmes qui permettront de l'opposer à la nature physique. La totalité de la conscience n'est pas conçue selon le modèle spatial du parties extra parties; - c'est une totalité de moments qui s'interpénètrent. Une continuité temporelle éprouvée de l'intérieur s'oppose à la fausse continuité de l'espace. C'est une continuité qui s'éprouve en se faisant, une "évolution créatrice", qui se ressaisit elle-même par des jaillissements créateurs; une continuité biologique d'abo

purité, une transition insensible entre la corporeité et la spiritualité, un mouvement réel de l'un à l'autre et non pas une continuité figée en tant que pensée ou représentation à la manière de Zénon d'Elée. Aux schèmes de la totalité et de la continuité, BERGSON ajoute celui de la qualité. Les états de conscience ne sont pas accessibles à la mesure. Ils sont vécus, éprouvés de l'intérieur, comme une multiplicité qualitative ouverte à la conscience, appréhendés au sein d'une durée qui se révèle comme une qualité ineffable. Le schème de la qualité joue à tous les niveaux de la vie psychique; il y apporte une purification de l'expérience. Mais les deux limites de la pureté sont inaccessibles, qu'il s'agisse d'un sujet pur privé de toute extériorité, de toute relation avec le dehors et la nature, qu'il s'agisse d'un corps radicalement coupé de toute référence au moi. Le moi normal se déploie entre ces deux limites. Le réalisme psychologique de BERGSON prétend réconcilier la conscience et la nature; cette réconciliation est déjà possible dans la sensation. La qualité qu'elle éprouve lui apparaît comme une certaine tension qui nous fait saisir sous forme de sensation ce qui resterait dans l'ordre de la matière à l'état d'ébranlement sensible indéfini. Pour BERGSON, la durée qui se contracte en tension mesure la puissance d'agir d'un être, et pour tout dire, sa liberté. (1) "Ou la sensation n'a pas de raison d'être, ou c'est un commencement de liberté" lit-on dans le premier chapitre des "Données immédiates de la Conscience". Cette phrase, écrite en 1888, contient en germe toute la pensée de BERGSON. Elle y apparaît comme une intuition fulgurante et comme une réponse au problème que nous avons posé dans le début de cette étude et qui est celui des rapports de la conscience et de la nature. La sensation, dira-t-on, vient du corps, elle présuppose un montage préétabli, une série de mécanismes physiologiques bien agencés. Si elle apparaît à BERGSON comme un commencement de liberté, comme une amorce du thème de la tension et de la durée, si sa liberté consiste à contracter en un seul instant la durée infinie des choses, réciproquement, on peut penser que, pour BERGSON, le corps a un rôle positif à jouer dans la vie mentale, un rôle de libération à l'égard de la matière et non pas un rôle négatif d'obstacle, ou semi-positif de stimulant. Ce qui nous fait passer de l'indistinction à la clarté ou à la représentation, c'est la tension, une tension qui est aussi une libération en acte. Le spiritualisme de BERGSON se confirme dans sa conception de la mémoire et du temps. Nous y reviendrons dans le chapitre que nous consacrerons au temps. Contentons-nous de dire dès maintenant que la spiritualité de la conscience est assurée par un certain degré de tension qui rappelle du passé ce qui est nécessaire à l'action présente et qui contracte dans le présent un certain nombre de souvenirs. Bornons-nous à observer qu'une psychologie d'inspiration

(1) -- BERGSON -- Les Données immédiates de la Conscience I, p.25

bergsonienne pourra affronter les problèmes de la sensation et de la perception, la rencontre du moi avec son corps et avec le monde et apporter sa contribution à l'édification d'une psychologie concrète, capable de penser sans les dissoudre les relations de la conscience et de la nature, l'inhérence du moi à un monde spatial et temporel, et surtout l'intimité vécue avec notre propre corps, par lequel nous affrontons la nature, avec ce qui est en nous sans être pleinement et totalement nous, avec ce qui nous situe, nous limite, entre une naissance et un mort que nous comprenons mal, avec ce qui assure notre pouvoir sur le monde. Cette puissance sur le monde présuppose un espace où elle se situe et se réalise. BERGSON a implicitement entériné la critique cartésienne de l'étendue, il a enlevé à la perception la dimension spatiale qui lui est essentielle et qui la situe dans le monde. BERGSON a fait confiance à la durée : c'est la grandeur et la limite de son intuition. Il oppose une durée substantielle et créatrice à la discontinuité spatiale du temps qui le fragmente en une succession d'instants; la durée, création continuelle, jaillissement ininterrompu de nouveauté, étoffe et trame de la vie psychique, limite celle-ci par le dedans, réduit son action sur le monde. Si la durée interne et la durée cosmique diffèrent sous le rapport de la tension, il n'y aurait d'intuition valable que de nous-mêmes; elle pourrait peut-être se dilater en une intuition de la nature et du monde; mais cette affirmation n'écarte pas totalement le problème du dualisme que DESCARTES a érigé au centre de son système, comme un coin dilatateur et destructeur, sur lequel viennent se briser les efforts de constitution d'une science psychologique valable et authentique. Le Bergsonisme en effet est construit sur une distinction fondamentale. La tension et la détente y réalisent un rythme d'alternance qui se joue à tous les plans de l'expérience. Si la vie organique apparaît dans une dispersion de la durée, la vie psychique jaillit d'une contraction de celle-ci. Dans : "L'Evolution créatrice", BERGSON décrit cette alternance sur un plan cosmique : si la vie y est aperçue comme le rassemblement d'une énergie cosmique, la matière lui est opposée comme une retombée de cette même énergie. La durée cosmique et la durée intérieure diffèrent donc sous le rapport de la tension et

de la qualité. La durée vécue par le moi permet une contraction de l'esprit sous l'aspect d'un jaillissement libérateur et l'émergence d'un monde nouveau intérieur à l'esprit. Nous avons placé DESCARTES au début de cette étude. Toutes les difficultés sont nées du dualisme cartésien de la conscience et de la nature. Notre réflexion semble conter les malheurs d'une pensée psychologique dans le monde occidental, qui, sous le vocable d'une science de la conscience, vise à la fois le savoir du soi de la conscience et le savoir du monde. Une dialectique du sujet de l'objet et de leurs relations se poursuit implacablement sous nos yeux et ne cesse de nous étonner.

A l'opposé du courant que nous venons d'analyser et qui est centré sur le moi, sur le je ou sur la conscience, comme réalité psychique ou comme chose ou comme savoir absolu, il existe une école qui, d'emblée, a voulu se placer en deçà des distinctions du psychique et du physiologique, du mental et de l'organique, et élaborer une science du comportement animal et humain, en reprenant les options fondamentales du naturalisme scientifique. Le behaviorisme dont WATSON aurait été le chef de file, a nié la conscience comme réalité intérieure, du profit d'une psychophysiologie et réduit la notion de comportement, utile en elle-même - car elle reste neutre à l'égard des distinctions du physique et du psychique - à une somme ou à un enchaînement linéaire de réflexes élémentaires et de réflexes conditionnés. Cette dernière notion a été développée dans toutes ses implications par l'école russe de PAVLOV. Le but de ces différentes tendances est essentiellement d'élaborer une représentation scientifique de l'organisme animal ou humain. La réflexologie, suivant en cela les préceptes cartésiens et scientifiques, s'emploie à (1) "décomposer l'excitation et la réaction, en une multitude de processus partiels, extérieurs les uns aux autres dans le temps et dans l'espace. L'adaptation de la réponse à la situation s'expliquerait par des corrélations préétablies (souvent conçues comme des dispositifs anatomiques) entre certains organes ou appareils récepteurs et certains muscles effecteurs." Quant au réflexe: "c'est l'opération d'un agent physique ou chimique défini sur un récepteur localement défini, qui provoque par un trajet défini une réponse définie". (2) Le réflexe ainsi défini devient le concept de base de l'explication behavioriste. L'hypothèse d'une conscience enfermée dans le corps et gouvernant le comportement comme un pilote son navire est proscrite d'une psychologie objective qui postule un déterminisme physiologique rigoureux, le déterminisme d'un fonctionnement nerveux, réduit à la mise en marche d'un très grand nombre de circuits autonomes; la cause de la réponse

(1) - MERLEAU-PONTY : La Structure du Comportement, p.6 et 7

(2) - MERLEAU-PONTY : La Structure du Comportement, p.6 et 7

à un stimulus donné réside entièrement dans les conductions afférentes, centrales et efférentes par lesquelles l'influx circule. WATSON ne décrit plus le comportement effectivement vécu mais un substitut thématisé de ce comportement; un mécanisme physiologique strict rend compte du fonctionnement de l'organisme. La science psychologique ainsi entendue vise l'élaboration de constantes ou de lois du comportement. Comme toute science expérimentale, elle cherche à établir des relations constantes entre des faits. Mais la relation de cause à effet et l'enchaînement linéaire qui en découle, que Claude BERNARD voulait appliquer à la biologie, manquent de souplesse; l'épistémologie moderne lui substitue le concept d'ensemble de conditions ou de conditionnement; au déterminisme linéaire de WATSON, qui conduit à un atomisme physiologique peu défendable, la réflexologie pavlovienne entend substituer un déterminisme en réseau.

Le problème essentiel qui se pose à PAVLOV est d'expliquer les mécanismes en cause dans la relation journalière de l'organisme avec son milieu. Dans ses "Leçons sur l'activité du cortex cérébral", il écrit : (1) "Les réflexes congénitaux ne sont pas suffisants pour la vie animale. La vie journalière exige des rapports plus détaillés, plus spéciaux de l'animal avec le monde environnant; (.....) les faits se passent de la façon suivante : une multitude d'agents de la nature donnent par leur présence le signal (.....) aux agents relativement peu nombreux qui conditionnent les réflexes congénitaux... Cette signalisation montre toutes les caractéristiques de l'acte nerveux nommé réflexe. Il sera juste d'appeler les réflexes acquis, conditionnels ou réflexes de contact". Cette activité de signalisation, dont parle PAVLOV, est corticale ou hémisphérique. Une activité nerveuse plus complexe que celle qui avait été entrevue par WATSON sous-tend le comportement. On reconnaît qu'un stimulus qui agit sur l'organisme conjointement avec un stimulus inconditionné ou congénital est capable d'acquérir le pouvoir réflexogène de ce dernier; d'autre part, il est démontré aussi qu'un stimulus associé au stimulus conditionnel ou acquis devient inhibiteur, lorsque l'excitant absolu est absent. Le jeu combiné de deux pouvoirs acquis par l'organisme, l'un d'excitation, l'autre d'inhibition, rend compte, selon PAVLOV, de la complexité d'un fonctionnement organique en prise avec un milieu déterminé qui agit sur lui par un flux toujours renouvelé de stimulations. Un mécanisme physiologique compliqué remplace le comportement dans le système nerveux. (2) " Loin d'être une description fidèle du comportement, écrit MERLEAU-PONTY, la théorie des réflexes conditionnés est une construction inspirée par les postulats atomistes de l'analyse réelle. Elle transporte dans l'activité organique les modes de clivage qui

-
- (1) - PAVLOV - Leçons sur l'activité du cortex cérébral, cité par MERLEAU-PONTY : La Structure du Comportement, p.55
(2) - MERLEAU-PONTY : La Structure du Comportement, pp. 59 et 60

conviennent à un univers de choses et ne représente à aucun degré l'instrument nécessaire d'une recherche scientifique."

Cette condamnation paraît sans appel. Toutefois un enseignement essentiel de la réflexologie pavlovienne et du behaviorisme sur lequel on n'a pas assez mis l'accent, c'est une volonté d'explicitation de la relation de l'organisme avec le milieu, de l'individu animal ou humain avec son entourage. Le comportement serait étudié comme la résultante des interactions qui s'établissent entre ces deux pôles. PAVLOV a tenté d'expliquer l'élargissement du champ réflexogène de l'animal. Et WATSON lui-même, en 1914, dé-
finissait une conception périphérique du comportement, considéré comme (1) "un rapport constamment mobile entre un ensemble de stimuli issus de l'entourage naturel et culturel, et un ensemble de réponses à ces stimuli portant le sujet vers cet entourage". Pour tout dire (2) "le milieu se découpe dans le monde selon l'être de l'organisme".

Une direction nouvelle, intermédiaire entre l'intellectualisme et le mécanisme classique, s'ouvre à la recherche psychologique. L'action d'un milieu sur un organisme, plus particulièrement l'action d'un stimulus donné ou d'un groupe de stimuli, tend toujours à modifier l'équilibre physiologique antérieur ou préexistant de ce dernier; la réponse réflexe apparaît alors comme un ajustement de l'organisme à la situation nouvelle qui lui est imposée; l'activité nerveuse s'oriente vers un nouvel équilibre fonctionnel; et l'individu pris dans sa totalité indivise trouve dans cette activité le pouvoir de maîtriser la difficulté qui lui est présentée. La vision chez un hémionopside fournit une illustration de cette notion d'équilibre fonctionnel. On sait que l'hémionopsie est définie comme l'amputation de la moitié du champ visuel normal ou plus exactement la perte de la valeur sensorielle des deux héli-rétines homologues; cette lésion est vérifiée expérimentalement par la mesure du périmètre de vision. La vision effective ne correspond en rien à ce schéma lésionnel: Le sujet voit mal, mais sa vision n'est pas réduite à la moitié de son champ visuel. Des réflexes oculo-moteurs entrent en jeu et présentent aux excitations lumineuses la partie de la rétine restée intacte, - cette partie de la rétine devient centrale - le fonctionnement de l'œil aboutit à la constitution d'un pseudo fovea. Un processus régulateur intervient ici, s'adapte à la situation et rétablit un état

(1) - LYOTARD : La Phénoménologie, p.55

(2) - GOLDSTEIN : Der Aufbau des Organismus, Chap II p.58, cité et traduit par MERLEAU-PONTY : La Structure du Comportement, p.12

d'équilibre privilégié; le comportement est réordonné ou réorganisé en fonction de la situation nouvelle. Cet exemple, isolé du sein d'une multitude d'expériences analogues, permet de comparer le système nerveux à un système physiques où les forces en présence se distribuent et évoluent jusqu'à l'obtention d'un état d'équilibre privilégié. Ces systèmes physiques, appelés encore formes, sont définis comme "des processus totaux dont les propriétés ne sont pas la somme de celles que possèderaient leurs parties isolées". Si l'on développe cette analogie, on peut dire qu'il existe un fonctionnement nerveux global, qui gouverne la distribution des influx dans les aires corticales, sensorielles et motrices, selon certaines structures régulatrices - structures qui éclairent à leur tour le niveau périphérique, c'est-à-dire psychique. Cette notion de forme ou de structure, qui éclaire d'un jour nouveau la notion de comportement, a été particulièrement développée par KOEHLER et GOLDSTEIN en Allemagne, KOFFKA en Amérique, GUILLAUME en France.

La dialectique vivante de la mise en tension d'un organisme par la situation qui s'impose à lui et qui seule est décisive, la considération du déséquilibre qui en résulte, trouvent leur achèvement dans un comportement adapté, dans une création qui n'est plus une série de mouvements élémentaires, mais un geste doué d'une unité intérieure et dont les moments s'articulent comme "une mélodie cinétique douée d'un sens" (1). Ainsi situation et réaction se relient intérieurement par leur participation commune à une structure où s'exprime le mode d'activité propre de l'organisme". On pourrait même considérer cette activité comme une expérience, puisqu'eussi bien il s'agit d'une activité significative en elle-même. Cette signification éclaire le caractère fondamental de la forme : la forme n'est pas en soi; elle n'existe pas indépendamment du sujet qui se trouve insérer en elle son rapport au monde. La forme ou la structure ne peuvent être comprises que dans la perspective d'un "entourage de comportement" pour reprendre une expression de KOFFKA, - d'un milieu ou d'une ambiance, d'un champ phénoménal traversé par des tensions, des lignes de force ou des courants. Evidemment, il faudrait éviter une interprétation substantialiste de "l'entourage de comportement". car se poserait alors le problème de leur rapport, de leur antécédence ou de leur causalité. Il faut s'abstenir de réaliser la notion de forme et se contenter de voir en elle un concept opératoire.

(1) - MERLEAU-PONTY : La Structure du Comportement, p. 140

A ce stade des divergences apparaissent entre les partisans d'une psychologie de la forme. Les uns élaborent une physique des structures nerveuses et retrouvent le mécanisme behavioriste. Etendues à l'échelle humaine, ces structures physiques méconnaissent l'expérience vécue de l'organisme et le caractère signifiant du comportement. Pour KOFFKA, la notion de champ phénoménal est relative à notre structure nerveuse; sa vérité réside dans le monde physique, dans une explication causale/ (1) " C'est en raison des structures auxquelles est soumise notre organisation nerveuse que les choses perçues le sont selon certaines constantes; l'interposition de ces constantes ou Gestalten (formes) entre le monde et moi-même conduit la transformation que mon système physiologique fait subir aux données physiques". Sans le savoir, KOFFKA effectue un retour aux conclusions fondamentales de l'analyse cartésienne du morceau de cire : l'objet perçu trouve son fondement dans une vérité plus profonde qui est celle de la science. Il nous faut donc effectuer un retour en arrière, détourner nos yeux de ce mirage scientifique qui nous guette à chaque pas et essayer de mieux comprendre la valeur signifiante de la structure. Un exemple emprunté à la psychopathologie va nous éclairer :

La psychopathologie classique, conformément aux méthodes classiques de l'analyse réelle ou réaliste, avait défini l'aphasie par la carence ou la perte de certains contenus de conscience spécifiques : carence de la réception du langage parlé ou écrit (surdité ou cécité verbales), carence de l'action de parler ou d'écrire (aphasie motrice ou agraphie). Un aphasique qui fut observé pendant de nombreuses années par GELB et GOLDSTEIN avait conservé l'usage des mots qui convenaient à une situation concrète et dans un contexte effectif, mais avait perdu le pouvoir de nommer les objets, (l'objet et le mot étant pris comme représentants d'une catégorie ou d'un ensemble.) Un amnésique qui avait perdu le souvenir des noms de couleurs était incapable de classer les couleurs selon un principe de classification donné. Dans les deux cas, GOLDSTEIN relève le même trouble fondamental : "l'incapacité de détacher nettement un ensemble perçu, conçu ou joué, à titre de figure sur un fond traité comme indifférent"; la perte d'une structure déterminée, la structure figure-fond (2) "Il est clair que la maladie ne concerne pas directement le contenu du comportement mais sa structure et que, par suite, elle n'est pas quelque chose qui s'observe, mais quelque chose qui se comprend ... Ici apparaît donc un nouveau germe d'analyse qui ne consiste plus à isoler des éléments mais à comprendre l'allure d'un ensemble et sa loi imminente ..."

(1) - LYOTARD : La Phénoménologie, p. 63

(2) - MERLEAU-PONTY : La Structure du Comportement, p.70

C'est une signification nouvelle du comportement, commune à la multiplicité des symptômes, et la relation du trouble essentiel aux symptômes n'est plus celle de la cause à l'effet, mais plutôt la relation logique de principe à conséquence, ou de signification à signe" Dans ces quelques lignes, MERLEAU-PONTY formule les principes essentiels d'une analyse structurelle du comportement humain normal ou pathologique. L'analyse du cas S... par GELB et GOLDSTEIN est une analyse existentielle ou structurelle. Ce malade est incapable d'élaborer une perception organisée, de saisir des ensembles organisés, de mettre en évidence des détails, lorsqu'ils ont une valeur de signification. La notion de forme évoque "un ensemble significatif vécu d'une manière indivise comme pôle d'action et noyau de connaissance." Et le comportement apparaît comme une structure douée d'unité et de sens. L'objet de la perception n'est pas une réalité statique anonyme mais un objet signifiant qui nous est donné comme une figure que nous isolons sur le fond de notre champ perceptif, et aussi comme le pôle d'attraction d'une action adaptée dans notre "champ opérationnel". L'action adaptée ou privilégiée d'un organisme-sujet dans le monde où il vit manifeste une référence à ce monde dans un acte de connaissance; dans une perception où le monde se donne à lui comme une signification à saisir ou à développer. Toute modification du milieu entraîne une prise de forme de l'organisme", c'est-à-dire l'élaboration de nouveaux schèmes relationnels du sujet face à autrui et face à l'objet, répondant aux exigences de la situation nouvelle. La forme se dépasse donc dans une perception vécue qui reprend en main tout le donné, le réajuste en fonction d'une expérience ou d'une histoire et reprend cette histoire et cet acquis dans l'élaboration d'un projet. Ainsi l'activité du sujet est source de connaissance objective. Le champ perceptif et opérationnel d'un organisme - sujet doit être compris comme un ensemble en première personne, dans lequel l'activité psycho-physiologique des structures s'articule avec les configurations perceptives du monde et établit avec lui des relations significatives. L'intentionnalité de l'action rend possible une ouverture sur le monde. Nous retrouvons ainsi inhérente au concept de forme la notion centrale de la phénoménologie : l'intentionnalité. Une analyse du comportement, valable et authentique, nous apparaît dès lors comme une analyse intentionnelle, ou structurelle ou existentielle. La convergence de la théorie de la forme et de la phénoménologie n'est pas fortuite : (1) " elle s'explique par le souci de radicalité qui, en deçà du comportement lui-même pris comme relation du sujet et de son Umwelt (milieu) cherche à en fonder la possibilité dans un rapport encore plus originaire; il est essentiel que cette originalité ait été cherchée aussi bien par les psychologues de la forme que par les phénoménologues, non pas du côté de l'organisme physiologique, mais au sein du rapport lui-même.

Il ne s'agit pas d'aller chercher à l'un des pôles de la relation son explication, puisqu'aussi bien c'est la relation elle-même qui donne leur sens aux deux pôles qu'elle unit."

Il est remarquable que l'analyse de la relation qui unit l'organisme à un milieu ou à un monde nous renvoie à la subjectivité et à la temporalité, en tant que reprise d'un passé et d'une histoire. La conscience réapparaît au terme d'un long cheminement à travers le monde organique. Elle n'est plus enfermée dans un réalisme naïf ou dans un solipsisme orgueilleux, comme dans une tour d'ivoire ou dans un moi transcendantal qui se donne un monde dans l'immanence d'une pensée conceptuelle, - elle n'est plus un reflet passif de l'objet ou une source indépendante et absolue de connaissance, un savoir de soi présomptueux (1) "Elle est tout à la fois solipsiste par la composante phantasmatique constitutive de toute perception et réaliste en tant que forme d'adaptation aux pressions objectives de la réalité : L'action adaptée implique précisément le point d'équilibre et le dépassement dialectique de cette structure antinomique de la conscience." La dialectique du sujet et de l'objet trouve dans l'action adaptée son équilibre. C'est une dialectique vivante et incarnée. Si la conscience manifeste "une intentionnalité opérante" pour reprendre un terme de HUSSERL, par laquelle elle se donne un monde et se projette dans un monde, il est aussi vrai de dire qu'elle est située dans un monde, inhérente à un monde et à un corps; elle l'aboutissement d'une longue histoire. (2) "D'un côté, elle est milieu d'univers, présupposée par toute affirmation d'un monde; d'un autre côté, elle est conditionnée par lui." Elle ne peut être saisie comme une intériorité pure, ni comme une extériorité absolue. Elle est une structure, c'est-à-dire la jonction d'une signification et d'une existence, un ensemble significatif. La forme, c'est, si l'on veut, le concept hégélien, avant qu'il soit devenu conscience de soi. Si l'on considère la nature comme l'extérieur de ce concept, la forme peut être pensée comme "unité de l'intérieur et de l'extérieur, de la nature et de l'idée". Avant de parvenir à la conscience de soi, elle reprend en elle une nature qui, loin de s'opposer à elle, la situe dans un monde, l'incarne dans un corps. Derrière l'intentionnalité d'une conscience réfléchie, il nous faut retrouver "l'intentionnalité opérante d'un sujet profondément enfoui dans le monde primordial, dans un corps connaissant qui guide notre démarche dans le monde et nous associe à son existence pré-personnelle, générale et parfois un peu figée, ainsi qu'à sa projection d'un monde, où la spatialité, la sexualité, entremêlent leurs fils intentionnels. Cette structure,

(1) - BLANC - Neurobiologie et Psychiatrie in L'Evolution Psychiatrique
IV - 1957, pp.637 et 638

(2) - MERLEAU-PONTY : La Structure du Comportement, p.216

ou, si l'on veut, ce destin, cette modalité d'existence peut paraître ambiguë et même équivoque. Mais il appartient à la conscience de soi de se faire, de se projeter dans une histoire, et de se retrouver au terme de son histoire, de dépasser l'antique dialectique de l'organisme et du milieu, de s'ouvrir à un monde social et culturel, d'y intégrer son action, de se faire reconnaître par autrui, en un mot de vivre. Nous allons refaire l'expérience naturelle de l'homme, le découvrir comme être-au-monde, élucider sa relation concrète avec le monde qui enferme en elle tout le psychisme primordial. C'est la tâche qui attend une psychologie phénoménologique. Nous allons essayer de la définir.

L'ANALYSE INTENTIONNELLE

ET LA CONSTITUTION

D'UNE PSYCHOLOGIE PHENOMENOLOGIQUE

Nous avons assigné pour objet à la psychologie la relation concrète et vivante d'un sujet et d'un monde objectif, la liaison dialectique d'un organisme vivant en proie aux sollicitations incessantes de son entourage et d'un individu qui dépasse sa contingence en habitant et en transformant son monde. Nous avons souligné un point essentiel qui, pour nous, constitue le fondement de toute recherche psychologique: (1) "Les réalisations d'un organisme-sujet dépendent de l'activité neurophysiologique des structures, mais elles s'expriment sur le registre de l'intentionnalité et du sens, dans une dimension nouvelle de l'être, irréductible aux liaisons causales des processus biologiques." Nous avons entrevu un dépassement de la structure dans "l'intentionnalité opérante" d'un être qui est au monde, qui se constitue en définissant le monde à partir d'un ici et d'un maintenant, d'une situation spatiale et temporelle donnée qui représente sa contingence ou sa facticité. La compréhension des structures et des intentionnalités qu'elles objectivent doit s'intégrer à une réflexion sur l'être, le monde, et leurs rapports - ou plutôt sur leur totalité constituée mais toujours ouverte. Cette réflexion ne pourra s'abstraire d'une référence à un point de vue, au monde propre du psychologue. La notion d'objectivité absolue doit être rejetée comme un mythe positiviste. Les progrès de la science ont conduit d'ailleurs à la rejeter du monde de la physique. (2) "Ce qu'un BROGLIE est conduit à appeler "expérience" est un système de relations univoques d'où l'observateur n'est pas exclu. Et si la microphysique doit réintégrer l'observateur au sein du système scientifique, ce n'est pas à titre de pure subjectivité; cette notion n'aurait pas plus de sens que celle d'objectivité pure, mais un rapport originel au monde, comme une place, comme ce vers quoi s'orientent tous les rapports envisagés." Pourtant le monde de la science n'est pas l'univers du comportement. La relativité de la science n'est pas un relativisme, elle vise l'être. La psychologie au contraire vise une couche d'expérience préexistante aux déterminations scientifiques, la relation première

(1) - BLANC : Neurobiologie et Psychiatrie, Ev. Psych. IV, 1957, p.635

(2) - SARTRE : L'Être et le Néant, p.370

qui va de la réalité humaine au monde, un point de vue de "la connaissance engagée" pour reprendre un terme de SARTRE, ou (1) "la connaissance et l'action ne sont que deux faces abstraites d'une relation originelle et concrète". La réflexion psychologique part du "monde vécu" de HUSSERL, où le surgissement du moi déploie ses distances aux choses, fait qu'il y ait des choses pour lui. Elle recourt à (2) "l'expérience naturelle ou naïve oubliée par la science objective qui pourtant vit de cette expérience première commune, comme un arbre vit du sol sur lequel il s'est élevé et qui continue de le nourrir." La phénoménologie nous invite, avec MERLEAU-PONTY, à effectuer un retour aux choses mêmes, c'est-à-dire à (3) "ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours et à l'égard duquel toute détermination est abstraite, significative et dépendante comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce qu'est une forêt, une prairie, une rivière". La phénoménologie demande au psychologue d'explicitier la pensée naturelle ou naïve qui saisit le monde avant toute expérimentation, un monde déjà là, prédonné ou préobjectif. Dans quelle mesure la psychologie pourra-t-elle être constituée en tant que connaissance véritable de l'homme et du monde, du comportement humain et de l'environnement où il se déploie ? Plus exactement, dans quelle mesure la phénoménologie, qui veut oublier les enseignements de la science, afin de laisser apparaître une vérité plus authentique, parviendra-t-elle à une compréhension radicale de la réalité humaine ? Telle était aussi la préoccupation fondamentale de HUSSERL que l'on considère généralement comme le fondateur de la phénoménologie.

Qu'est ce que la phénoménologie ? Ce terme a été employé par HEGEL en 1807 dans un ouvrage intitulé "PHENOMENOLOGIE de l'ESPRIT". HEGEL entendait par là la description de l'expérience générale de la conscience, de tout ce qui lui apparaît, non seulement l'expérience du savoir ou des choses, mais encore l'expérience esthétique, éthique, religieuse, l'expérience de tout ce qui est susceptible d'être vécu ou appréhendé par une conscience. Il reprenait à son compte l'attitude transcendantale de KANT pour laquelle les conditions de l'expérience de l'objet et les conditions de l'objet de l'expérience sont identiques. La "phénoménologie" trace l'itinéraire qui conduit du savoir empirique au savoir spéculatif. La conscience commune fait elle-même l'expérience de son savoir se réfute elle-même, et en le dépassant, se dépasse elle-même. Ce progrès dialectique s'accomplit au cours d'une histoire et lui confère un sens. La phénoménologie est "la science de l'expérience que fait la conscience". Le discours dialectique est conquête progressive du sens.

-
- (1) - SARTRE - L'Être et le Néant, p.370
 - (2) - HESNARD - Apport de la Phénoménologie à la Psychiatrie contemporaine, Congrès de Psychiatrie, TOURS, 1959, p.110
 - (3) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.111

Le point de départ de HUSSERL est le même : une volonté de non-savoir radicale, un refus de toute explication scientifique, un retour aux données immédiates de la connaissance, une étude des phénomènes, c'est-à-dire, de cela même qui apparaît à la conscience, qui lui est donné avant toute réflexion. Il faut laisser apparaître la chose même, telle qu'elle se donne à la conscience. (1) "Il ne faut pas sortir du morceau de cire pour en faire une philosophie de la substance étendue, ni pour faire une philosophie de l'espace, forme a priori de la sensibilité; il faut rester au morceau de cire lui-même, sans présupposé, le décrire seulement tel qu'il se donne". Il faut décrire le rouge de ce tapis tel qu'il existe, et non pas le poser comme une vibration de fréquence et d'intensité données; il faut éviter de mettre à la place de la chose qui se donne à moi vivant et situé en un point de l'espace, et à un moment du temps, un objet pour le physicien valable partout et toujours. L'objet, pour HUSSERL, est un donné immédiat antérieur à toute thématization, et la conscience une instance qui "s'éclate vers" un objet, qui n'est rien d'autre qu'un rapport à une chose et à un monde, qui sort d'elle-même pour percevoir un objet sur fond de monde. L'idéal d'objectivité de la science trouve ses assises dans l'attitude naturelle de la conscience perceptive qui s'oublie elle-même dans l'affirmation de la chose; et inversement, comme MINERVE, la chose sort toute armée d'une extase de la conscience. Nous retrouvons ici la dialectique vivante de l'attitude naturelle, que HEGEL avait mise en lumière. Nous affirmons que la chose qui se donne à nous ici et maintenant est bien présente en soi ici et maintenant. La chose appréhendée dans cette extase de la conscience possède bien en elle-même une évidence immédiate et originnaire. L'objet qu'elle se donne n'est pas une chose quelconque indéterminée, un flux d'états subjectifs, un phantasme de notre esprit. Le rouge de ce tapis n'est pas séparable de l'étendue sur laquelle il s'étale. C'est un rouge étalé sur le sol, un rouge qui me donne un contact laineux ; je ne suis pas libre de le penser indépendamment de son contexte. Il existe une essence de la chose même qui m'est livrée dans un acte de donation originnaire. Je sais que je ne suis pas cela même qui m'est donné; je le pose face à moi, en avant de moi; ou plutôt sous mes pieds ; le tapis est cela même sur quoi je marche, je pose mes pieds; un être vrai que je ne confonds avec aucun autre; et si je pense en lui certaines qualités, comme le rouge qui est sa couleur, ce n'est pas un rouge indéfini que je peux faire varier par l'imagination - il a sa chaleur propre, sa situation et son étendue propre, sa mollesse propre. L'expérience de la chose fait vraiment apparaître un invariant qui me domine, qui résiste à ma fantaisie, qui s'impose à moi, et, pour ainsi dire, me gouverne du dehors, ou tout au moins m'impose son sens. J'atteins donc par la perception un au-delà de l'expérience, un invariant, ou une signification qu'elle contient éminemment, qui la fait être et qui me

(1) - LYOTARD : La Phénoménologie, p.7

transcende. L'essence de la chose limite mon "Je peux". Je l'éprouve sans aucune médiation, comme ce qui n'est pas moi, ce que je situe au-delà de moi-même; je l'éprouve comme transcendance et dépassement. Mon aptitude à saisir un sens dans le monde est vécue comme une attente que vient combler la donation originaire qui m'est faite; je vis une évidence qui ne peut me décevoir.

La description phénoménologique, dès ses premiers pas, transcende l'empirisme et débouche sur un au-delà de l'expérience qui est la vérité même de celle-ci, en tant qu'elle l'éprouve. (1) "Les essences de HUSSERL doivent ramener avec elles tous les rapports vivants de l'expérience, comme le filet ramène du fond de la mer les poissons et les algues palpitants" écrit MERLEAU-PONTY. Une vision primaire, une intuition originaire nous livrent une essence de la chose perçue. La tâche primordiale d'une psychologie sera donc de ressaisir l'essence propre du psychique, au sein de l'expérience qui la manifeste, d'effectuer une réduction eidétique, pour reprendre une expression de HUSSERL, - eidos étant l'équivalent grec du mot essence - et de lui donner un fondement inébranlable. C'est donc à un retour aux sources que HUSSERL et, avec lui, MERLEAU-PONTY, nous convient. L'essence régionale du psychique doit asseoir la connaissance psychologique, comme l'essence de la chose perçue fonde la connaissance que nous en prenons. On a pu dire que "la vérité de l'eidétique est dans l'empirique", il serait plus juste de dire qu'elle le transcende en le constituant. Le fait de conscience en tant qu'être-là individuel et contingent trouve son existence dans la transcendance que lui fait subir la conscience ou que lui infuse l'essence régionale de la conscience. L'analyse eidétique que nous avons accomplie sur un cas particulier nous invite à nous replonger au sein de la conscience en tant qu'expérience vécue et à laisser apparaître en elle la signification qui la manifeste. A vrai dire, nous la connaissons déjà; nous savons que l'essence de la conscience réside toute entière dans son pouvoir de transcendance. La réduction eidétique nous ramène à la problématique de la conscience, au pouvoir qui est le sien de dépasser sa propre expérience, au pouvoir qu'elle a de se dépasser elle-même en tant que facticité et contingence, de sortir d'elle-même en s'ouvrant à la chose et au monde, et de se ressaisir dans une dialectique personnelle, comme la conscience hégélienne se dépassait par l'épreuve de l'objectivité et retrouvait un savoir d'elle-même.

En dépit des affirmations de HUSSERL et de HEIDEGGER, la pensée phénoménologique est profondément dialectique : l'être qui lui apparaît n'est rien d'autre qu'un être qui se pense lui-même. L'objet n'est pas un en-soi dont l'apparition serait indifférente à une conscience ; l'objet qui apparaît apparaît pour une conscience. L'être qui est déjà là, qui est appréhendé dans son apparaître, est déjà donné comme sens. La prétention à un savoir absolu est seulement ce qui sépare HEGEL de HUSSERL ; elle reviendrait à dire que tout l'être est sens, que l'être est tout entier dans son apparaître ou dans le mouvement total de son devenir pris comme un absolu. HUSSERL, au contraire, croit seulement qu'il y a de l'être, quelque chose et non pas rien. Le pré-savoir qu'il vise est une croyance en une réalité première. Avant toute activité prédictive, et même avant toute donation de sens, même s'il s'agit de la perception d'une chose sensible, il y a "au sein de la présentation passive" (1) "une foi exercée inébranlable en l'existence de quelque réel Source de tout savoir et exercée en lui, (cette croyance) n'est pas entièrement récupérable dans un savoir proprement dit et explicite". HEGEL prétend récupérer la réalité totale dans un savoir absolu. La phénoménologie husserlienne, qui utilise la pensée dialectique, qui vise une réalité humaine et une conscience en devenir, postule toutefois qu'il y a un réel originaire, immédiat ; absolu, qui fonde toute récupération possible. Si la phénoménologie hegelienne se présente comme un système clos, la phénoménologie husserlienne, plus humble, puisqu'elle a mis entre parenthèses le monde de la science, est uniquement descriptive ou compréhensive. (2) "inaugure la saisie de la chose même en deçà de toute prédication, et c'est pourquoi elle n'a jamais fini de se reprendre et de se biffer, puisqu'elle est un combat du langage contre lui-même pour atteindre l'originaire."

La réduction eidétique nous avait renvoyé à la réduction phénoménologique ; la constitution de la chose à la constitution de la conscience comme transcendance ; et ce mouvement nous était apparu comme profondément dialectique. Cela nous a amené à préciser les rapports de la phénoménologie et de la dialectique, et à retrouver, sous la pensée dialectique qui nous ouvre le monde, le bon sol de toutes les expériences, celui qui fonde toutes les significations. La digression n'était qu'apparente, et ce détour était indispensable pour asseoir la transcendance de la conscience sur un au-delà de la dialectique qui la fonde, sur une complicité primordiale avec l'être dans une expérience pré-catégoriale, sur un monde

(1) - DE WAELHENS : Phénoménologie et Vérité, pp. 50 et 52

(2) - LYOTARD : La Phénoménologie, p.45

primordial antérieur à la science, comme à la psychologie, qui est le sol de toutes les expériences vécues et le lieu de toutes les significations.

Nous devons donc nous demander à présent comment apparaît l'ego constituant de la conscience, après la réduction phénoménologique. Nous l'avons définie comme l'analogie, sur le plan du je, de la réduction eidétique sur le plan de la chose et cette analogie nous avait amené à concevoir la conscience comme une transcendence active ou en mouvement.

La réduction phénoménologique apparaît dans l'oeuvre de HUSSERL au terme d'un mouvement qui rappelle la démarche cartésienne; elle se développe en deux phases : un doute méthodique ou mise entre parenthèses du monde se résout dans l'intuition du : " Je pense ", aperçue comme une évidence originaire et irrécusable. La réduction de HUSSERL est plus radicale que le doute cartésien. Elle ne se contente pas de mettre entre parenthèses tout ce que la science nous a appris du monde, toute la connaissance objective et scientifique que nous pouvons avoir de nous-mêmes, de notre corps et du monde, tout ce qui se trouve thématiqué ou formulé en concepts. DESCARTES avait mis en doute les données du monde naturel, les illusions des sens, afin de mieux asseoir la science et la connaissance métaphysique. Le doute cartésien est encore mondain, il vise un fondement absolu du savoir objectif. HUSSERL va beaucoup plus loin. A la différence de DESCARTES, il ne révoque pas l'attitude naturelle de la conscience naïve en face du monde. Mais il la met entre parenthèses, il met une distance entre cette attitude et lui-même, il ne prend pas position par rapport au monde existant. Il est toujours permis au moi empirique de participer par sa vie à la position naturelle du monde et d'y insérer son action. Le moi transcendantal qui effectue la réduction phénoménologique, suspend l'attitude naturelle de la conscience; il ne la confirme ni ne l'infirme; il se sépare du moi qui adopte l'attitude naturelle et qui la vit; il la regarde vivre, comme projection d'un environnement ou d'un monde et entrelacement avec ce monde. Le vécu n'est plus, pour HUSSERL, qu'un "phénomène d'existence" sur lequel il s'interroge et sur lequel il s'abstient de toute affirmation. (1), " La meilleure formule de la réduction, écrit MERLEAU-PONTY, est sans doute celle qu'en donnait Eugen FINK, l'assistant de HUSSERL, quand il paraît d'un "étonnement devant le monde". Cette distance que j'ai mise entre moi-même et ma relation au monde me

(1) - MERLEAU-PONTY : Phénoménologie de la Perception, p.VIII

permet d'apercevoir une évidence indiscutable : je puis suspendre le monde, mais je ne puis suspendre un moi qui se donne comme relation au monde; ou, ce qui revient au même, je pense que je suis un moi qui est au monde, je me pense étant au monde, je ne puis être à moi qu'en me donnant comme projet d'un monde, ou en retrouvant en moi-même une visée d'un monde qui n'est pas moi. Je suis dans mon être le plus profond une transcendance active. Dans une extase de moi-même, je retrouve mon moi pur. Je suis cette extase que j'avais vu à l'oeuvre dans la réduction eidétique. Je retrouve dans le cogito une essence de moi-même qui est extase. La réduction phénoménologique n'est pas en son essence différente d'une réduction eidétique que j'appliquerais à moi-même. Je puis suspendre mon attitude naturelle en face du monde; mais j'ai l'intuition immédiate de ma conscience en tant que visée d'un terme transcendant; j'ai une vue d'elle-même le visant. La réduction est donc bien (1) "la démarche qui donne accès à un mode nouveau de l'existence : l'existence transcendantale comme existence absolue". Parti de la radicalité eidétique, HUSSERL découvre une radicalité plus profonde, qui est le fondement de toute transcendance. Il ne s'agit pas là d'une opération abstraite, d'un axiome du savoir, d'une vérité universelle; le moi qui se pense est vécu comme transcendance ou comme projet; le cogito husserlien retrouve une évidence vécue qui dans l'instant où elle est vécue, est apodictique, ou, ce qui revient au même, une intuition nécessaire et indubitable d'un moi pur qui est au monde, dont tout l'être est d'être au monde. Le "Je pense" ne fonde pas un idéalisme transcendantal où le moi serait appréhendé comme une pure possibilité de concevoir les conditions aprioriques d'une expérience. Dans le cogito husserlien, je saisis une transcendance active, une conscience à l'oeuvre dans le monde, une conscience qui se fait en projetant un monde (2) " Ce n'est pas le "Je pense" qui contient éminemment le "Je suis"; ce n'est pas mon existence qui est ramenée à la conscience que j'en ai; c'est inversement le "Je pense" qui est réintégré au mouvement de transcendance du "Je suis" et la conscience à l'existence". Le monde n'est pas un être immanent ou transparent pour une conscience transcendantale. C'est la conscience, au contraire, qui se transcende vers un monde. La rupture de notre familiarité avec le monde nous révèle "le jaillissement immotivé du monde". Elle nous permet de le voir, de nous étonner de son vis-à-vis, et surtout de confirmer notre entrelacement avec lui. La conséquence la plus importante de cette

(1) LYOTARD - La Phénoménologie, p. 27

(2) MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p. 439

opération de réduction est la constatation de l'irréductibilité de notre être au monde et de notre engagement. Ainsi (1) "la réflexion ne se retire pas du monde vers l'unité de la conscience comme fondement du monde; elle prend recul pour voir jaillir les transcendances, elle distend les fils intentionnels qui nous relient au monde, pour les faire paraître, elle seule est conscience du monde, parce qu'elle l révèle comme étrange et paradoxal ... La réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie, qui est sa situation initiale, constante et finale. Loin d'être, comme on l'a cru, la formule d'une philosophie idéaliste, la réduction phénoménologique est celle d'une philosophie existentielle."

Nous avons recherché l'essence du psychique ou de la conscience; et nous avons retrouvé en elle "le jaillissement immotivé du monde", la transcendence qui l'habite, ou, pour reprendre un terme que HUSSERL avait emprunté à BRENTANO, l'intentionnalité active qui est sienne. Cette notion d'intentionnalité qui exprime une tension active vers un monde, un projet ou une visée du monde est si importante qu'elle nous permet d'accéder à une compréhension authentique de la réalité psychologique. Elle traduit l'essence même de la conscience qui est relation à l'objet, donation de sens et intention signifiante. Elle permet la constitution d'une psychologie phénoménologique. La réduction phénoménologique est la source vive qui donne un sens à la recherche psychologique dans toute la variété de ses perspectives. Tel est le problème que nous devons développer à présent et vers lequel nous devons orienter notre étude.

La conscience, avons-nous dit, est toujours orientée vers un objet; mais l'objet n'est pas absorbé dans une connaissance ou dans une relation idéale comme il pourrait l'être au sein d'un idéalisme transcendantal. L'intentionnalité de la conscience se présente comme une dialectique qui va du sujet à l'objet. Elle est fondée sur une extase de l'expérience, qui se découvre comme "une présence au monde qui est quelque chose de plus ancien que l'intelligence du monde". L'existence est d'emblée coexistence avec un monde ou plutôt avec son monde. Par suite, toute réflexion porte sur un irréfléchi. La conscience s'illusionne elle-même en se croyant fondée dans

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, pp.VIII et IX

le monde; cette illusion sous-tend un formalisme objectiviste de la science, qui est aliénateur, qui entrevoit la réalité psychique sur le modèle d'une réalité physique, et qui prétend la traiter, comme une chose. (1) "Par le cogito, la vérité du monde comme phénomène, comme cogitatum, lui est rendue ... C'est seulement le transcendantalisme articulant tout savoir sur un ego fondamental, donateur de sens et vivant d'une vie pré-objective, pré-scientifique dans un *Lebenswelt* (monde vécu ou monde de la vie) immédiat, dont la science n'est que le revêtement qui retirera à l'objectivisme son vrai fondement et lui retirera son pouvoir aliénateur; la philosophie transcendante rend possible la réconciliation de l'objectivisme et du subjectivisme, du savoir abstrait, et de la vie concrète". On entrevoit donc le domaine de la psychologie : une complicité primordiale avec la vie, une ouverture à un monde vivant dont le sens n'est encore qu'implicite et qui est la source de toutes les significations possibles, le sol où elles se sont sédimentées. Tout un savoir pré-objectif est accumulé dans le moindre mouvement de notre corps, dans une adaptation parfaite à un espace; et au-delà du monde naturel, HUSSERL découvre un monde culturel et historique, le monde d'une inter-subjectivité créatrice de sens, la vérité d'une histoire toujours remaniée. (2) " La vérité est un autre nom de la sédimentation, qui est elle-même la présence de tous les présents dans le nôtre." La vérité originnaire du monde s'est constituée au cours d'une longue histoire qu'il nous appartient de retrouver et d'assumer.

Si l'analyse intentionnelle ainsi objectivée représente la tâche propre du psychologue et aussi du sociologue ou de l'historien, cette tâche ne se borne pas à la compréhension d'une structure psychique actuellement donnée : elle prétend dévoiler la genèse de la signification qu'elle appréhende. En ce sens, la psychologie ne peut méconnaître l'historicité des structures qu'elle étudie. Si la recherche psychologique vise (3) " la désignation par le langage d'un signifié pré-logique dans l'être, elle est inachevée à jamais, parce que renvoyée dialectiquement de l'être au sens à travers l'analyse intentionnelle; alors la vérité

(1) - LYOTARD - La Phénoménologie, p.38

(2) - MERLEAU-PONTY - Sur la Phénoménologie du Langage - in Problèmes actuels de la Phénoménologie, p.107

(3) - LYOTARD - La Phénoménologie, p.46

est devenir et pas seulement évidence actuelle, elle est reprise et correction des évidences successives, dialectique des évidences."

L'analyse intentionnelle s'empare de l'objet constitué comme prise de significations successives au cours d'un devenir et révèle cette constitution. En ce sens, elle le révèle, elle le constitue comme genèse d'un sens et elle se constitue comme donation de sens. Mais (1) " le flux du vécu ne peut jamais être constitué de pures actualités". Les vécus actuels ou passés représentés dans leur horizon de passé ne représentent pas la totalité des projections de la conscience. Ils jaillissent d'une vie irrationnelle ou irréfléchie, ils émergent d'un monde primordial où ils se trouvaient enfouis. En ce sens, l'analyse intentionnelle doit vaincre la mauvaise foi possible de la conscience actuelle, rechercher les expériences passées refoulées ou enfouies dans un psychisme primordial, les significations anciennes oubliées ou insignifiées, les expériences ancestrales impliquées dans le savoir implicite ou pré-objectif de notre corps. Elle prétend reprendre les enseignements de la psychanalyse et les faire fructifier, relier entre elles "les diverses organisations qui scandent la maturation d'un organisme", rechercher avec PIAGET dans la succession des grandes étapes qui ponctuent l'histoire d'un organisme la leçon de la constitution du savoir qui est sédimenté en lui. Le sens renvoie à la genèse; il n'est pas donné une fois pour toutes, il est révisible, et surtout il est mouvant comme la réalité vivante qu'il signifie. Appliquée à la psychologie de l'enfant, par exemple, (2) " l'étude du développement individuel nous montre une succession historique d'organisations de valeur différente, une genèse des normes de la conduite de l'enfant à l'adulte". L'intentionnalité de la conscience se projette sur un horizon de devenir et de temporalité vécue. Une analyse intentionnelle authentique doit retrouver "l'intentionnalité opérante" de HUSSERL, l'intentionnalité originaire et ambiguë d'une existence humaine définie par son ouverture au monde, par une connaissance qui est coexistence avec le monde, et, expliciter la multitude des savoirs et des pouvoirs inconscients qui sont en elle autant de façons de sentir le monde et de s'orienter dans un monde, dans une communion d'elle-même avec ce monde. Avant tout sens particulier, il y a un sens général enfoui dans une obscurité primordiale anté-prédicative, non-réfléchie, passive, qui est à l'origine du conscient et du réfléchi.

(1) - HUSSERL Ideen -

p.63

(2) - BLANC - Neurologie et Psychiatrie IV, 1957 - Ev.Psych.p.636

Au terme de cette évocation de la méthode phénoménologique, nous voyons clairement et distinctement ce qui unit la notion d'intentionnalité que nous venons de découvrir à la notion de forme ou de structure à laquelle nous avons abouti à la fin de notre premier Chapitre. La réduction retrouve une structure indivisible, qui est celle d'un cogito impliquée dans un cogitatum, d'un "Je Pense" inséparable d'un monde qui lui est donné comme milieu d'univers, ou milieu naturel et champ de toutes les pensées et de toutes les perceptions, sol de toutes les significations. L'intentionnalité active, qui est le moteur d'une analyse intentionnelle, met en tension le champ phénoménal au sein duquel elle se projette. Elle reprend une longue histoire et elle la contracte en un projet; elle se traduit par la mise en tension d'une durée vécue. L'intuition d'une temporalité vécue se retrouve dans l'oeuvre de MERLEAU-PONTY, qui, par bien des aspects, rappelle le réalisme qualitatif de BERGSON. En ce sens aussi, il est vrai de dire que l'analyse structurale de MINKOWSKI est profondément enracinée dans le sol de la phénoménologie. (1) " L'ego se constitue lui-même, écrit HUSSERL, dans sa 4^{ème} Méditation Cartésienne, en quelque sorte dans l'unité d'une histoire." Une phénoménologie génétique, telle que la voudrait HUSSERL, rejoint la préoccupation essentielle d'une psychologie de la Forme qui appréhende l'organisme comme un être historique. Dans les Méditations Cartésiennes, HUSSERL parle explicitement d'une constitution génétique de la vérité par la conscience; or (1) "la conscience, dit-il, est essentiellement engagée dans la temporalité ainsi que le monde son corrélatif transcendant". Et s'il y a une constitution transcendante de la vérité, celle-ci apparaît obligatoirement sur le fond d'une constitution immanente et historique de l'expérience de cette vérité.

Une psychologie phénoménologique authentique utilisera d'une façon particulièrement féconde les enseignements de la psychologie de la Forme, de la dialectique hegelienne et du bergsonisme. La forme n'est rien d'autre que (2) "la structure imprimée au monde phénoménal par l'intentionnalité de la conscience". Le passage d'une structure à une autre, quand le champ phénoménal se modifie, quand une tension le déchire et l'anime, implique une restructuration dialectique. La réduction phénoménologique implique une conséquence plus fondamentale encore : Elle rétablit la liberté d'un Je qui n'est pas asservi à une structure donnée et à un monde. La transcendance active qui l'anime lui permet de dépasser sa facticité, ainsi que les normes de

(1) - HUSSERL - Méditations Cartésiennes - p.64

(2) - BLANC - La Méthode Phénoménologique et la Psychiatrie In
Entretiens Psychiatriques, tome 4, p.58

son environnement, de projeter un monde nouveau. La liberté n'est en somme qu'une orientation nouvelle de son pouvoir dialectique. La conscience doit être entendue comme un pouvoir dialectique et la phénoménologie Hegelienne comme "une philosophie militante, non pas encore triomphante" (MERLEAU-PONTY). HUSSERL rejoint HEGEL lorsqu'il affirme lui aussi que la réduction ne pourra jamais être complète.

La liberté rend possible "la réversibilité des processus d'opposition figure-fond" à l'intérieur du champ phénoménal ou opératoire; cette réversibilité est retrouvée à la base de la réduction et de l'analyse intentionnelle. On peut dire par là que (1) "au cours de la réduction, la structure du champ phénoménal doit pouvoir se modifier de telle sorte que le monde du sujet, c'est-à-dire le pôle Jé ou Noese et le monde de l'autre et de l'objet puisse constituer alternativement la Figure puis le Fond du champ perceptif". La réduction nous invite en somme à faire en sens inverse ce cheminement de l'expérience naturelle, qui se dépersonnalise dans un souci d'objectivité et s'oublie dans l'extase de la chose. La réduction phénoménologique n'est qu'un autre nom de la "décentration opératoire" de PIAGET ou de "la présentification" de Henri EY. (2) "A travers les divergences terminologiques, ces concepts se réfèrent à la réversibilité d'une relation, à une décentration qui par des inversions figure-fond successives rend possible une action ordonnée répondant aux exigences des situations."

En somme, la réduction phénoménologique donne à la recherche psychologique une dimension nouvelle qui lui permet de transcender la distinction du sujet et de l'objet, de la conscience et du comportement. Elle dévoile l'existence humaine, le Dasein de HEIDEGGER et le pour-soi de SARTRE dans sa vérité profonde de transcendance et d'être-au-monde. Elle permet la constitution d'une psychologie phénoménologique. Nous allons, dans les chapitres qui vont suivre, parcourir les voies qui s'ouvrent à cette recherche, expliciter les orientations qu'elle se donne, les dimensions d'existence qu'elle fait siennes, les mondes où elle se projette. En ce sens, il est juste de dire que la recherche psychologique

(1) - BLANC - La Méthode Phénoménologique et la Psychiatrie in
Entretiens Psychiatriques, tome 4, p.58

- BLANC - Neurologie et Psychiatrie, Ev. psych.IV, 1957, p. 632

se situe sur le plan de la coexistence, d'une coexistence à comprendre, irréductible aux schèmes réalistes d'une pensée causale. Le grand mérite de la réduction phénoménologique sera de lui épargner l'aliénation objectiviste. Par la transformation de l'attitude naturelle en attitude transcendantale, elle permet un renversement copernicien" selon HUSSERL, par lequel la psychologie acquiert un sens nouveau.

Dans sa Cinquième Méditation Cartésienne, HUSSERL reconnaît que (1) "la phénoménologie apporte à la psychologie elle-même des méthodes entièrement nouvelles". Il assigne à cette recherche "(1) les problèmes d'explicitation statique et génétique des intentions". Sans doute, la notion d'intentionnalité n'est pas nouvelle. DESCARTES et KANT avaient déjà souligné que toute conscience est conscience de quelque chose, que la connaissance ou noèse exige un corrélatif ou noema. BRENTANO avait considéré les phénomènes psychiques comme des "états vécus intentionnels". Mais l'intentionnalité n'est rien sans la réduction. Avant elle, il manquait à la psychologie (1) "la compréhension du caractère propre de l'analyse intentionnelle, de l'ensemble des problèmes noétiques et noématiques que pose la conscience comme telle et de la méthode totalement nouvelle qu'ils exigent". La psychologie phénoménologique pose les problèmes de "l'origine psychologique de la représentation de l'espace, du temps et de la chose". Tels sont les problèmes qui vont nous occuper au cours des prochains chapitres, sans oublier le problème posé par l'existence d'autrui et l'intersubjectivité. Laissons la parole à HUSSERL à leur sujet : le texte que nous allons citer est à méditer, il représente l'aboutissement de notre étude actuelle : (1) "Il s'agit là exclusivement de problèmes de la constitution intentionnelle des phénomènes. Ces derniers nous sont donnés comme étant déjà là, en qualité de fils conducteurs ..., mais ils ne doivent être analysés quant à leur sens qu'à l'aide d'une méthode intentionnelle qui les intègre dans les ensembles cohérents et universels de la constitution psychique. Le genre d'universalité que nous visons ici est rendu suffisamment clair par l'unité cohérente et systématique des structures où l'unité de mon ego s'épauvrit en éléments qui m'appartiennent et en éléments qui me sont étrangers."

Ce texte de HUSSERL éclaire le problème de la constitution d'une psychologie phénoménologique ou intentionnelle, dont le domaine principal et fondamental sera (1) " l'explicitation intentionnelle de "la représentation du monde" ou plus précisément du "phénomène" du monde existant qui apparaît à l'intérieur de l'âme humaine comme monde d'expérience universelle". (2) "Mais ce n'est là qu'une description unilatérale nous avertit HUSSERL; le côté opposé du problème consiste dans le rapport intentionnel des phénomènes à l'organisme qui, pour sa part, doit être décrit dans sa constitution pour et par lui-même, eu égard au caractère tout particulier d'appartenance inhérent au système de ses phénomènes constitutifs." L'étude du corps comme organisme vivant doué d'une structure intentionnelle nous introduira à l'étude du monde comme milieu d'expérience et au problème de l'origine de la chose sensible donnée comme "objet du sens" "pure unité des modes d'apparitions sensibles et de leurs synthèses" une analyse intentionnelle de la chose purement sensible (2) " cherchera à décrire les ensembles cohérents et synthétiques des modes de présentation de la chose (apparences, aspects, perspectives, etc.).

Ainsi "le monde de l'expérience universelle" se présentera en personne et se dévoilera dans sa vérité, dans la vérité d'une expérience humaine commune" ou intersubjective. Cette expérience pourra être infléchie par une histoire individuelle par (2) "l'expérience d'une âme particulière et en premier lieu de ma vie à moi et de ses ensembles de significations formés par degrés dans l'originalité primordiale". La psychologie intentionnelle tentera de ressaisir "l'intentionnalité opérante" de la conscience dans une recherche inlassable de la vérité, de toute la vérité, de la vérité vécue dans les évidences successives d'une intentionnalité en devenir qui recherche sans répit l'adéquation de sa visée à l'objet intentionnel qui doit la remplir. En suivant pas à pas ces "ensembles de significations, formés par degrés dans l'originalité primordiale" (2) "l'explicitation intentionnelle doit rendre intelligible, du point de vue de la constitution, ce noyau primordial du monde phénoménal" propre à chaque homme". Dans l'épreuve du "Je pense" qui est aussi et surtout un "Je peux", nous avons découvert l'évidence primordiale ou primaire d'un "phénomène d'existence" sur l'exemple duquel nous devons appréhender tous les phénomènes qui se présentent.

(1) - HUSSERL - Méditations Cartésiennes p.123

(2) - HUSSERL - Méditations Cartésiennes p.124

L'INTENTIONNALITE DU CORPS PROPRE

ET LA

STRUCTURATION DU COMPORTEMENT

La naissance du monde étant l'évènement le plus important de la vie d'un individu, ce par quoi tout commence et ce par quoi tout devient possible, nous devons faire partir d'elle notre analyse existentielle de la corporéité vécue comme structure intentionnelle. Le nouveau-né pousse en arrivant au monde un cri plaintif. On connaît l'interprétation poétique que LUCRECE en a donnée au Livre V de son "De Rerum Natura" :

(1) " Semblable au metelot que les flots furieux ont rejeté sur le rivage, il git, tout nu, par terre, incapable de parler, dépourvu de tout ce qui aide à vivre, dès l'heure où le projetant sur les rives que baigne la lumière, la nature l'arrache avec effort du ventre de sa mère : de ses vagissements plaintifs, il remplit l'espace, comme il est juste à qui la vie réserve encore tant de maux à traverser".

Le corps du nouveau-né vient à peine d'être extrait des entrailles maternelles; déjà LUCRECE découvre dans le premier cri le pressentiment de douleurs futures et FREUD aperçoit le type des angoisses que l'individu pourra ultérieurement ressentir. L'enfant doit souffrir, dit-on, en sentant soudain la fraîcheur de l'air ambiant et la soudaine mise en tension de ses cavités respiratoires. Dès la naissance, le nouveau-né éprouve son corps, l'âme et le vit dans un présent "sensori-moteur". On a pu écrire que "pendant les deux premiers mois de son existence, l'enfant est avant tout un tube digestif". Mais on ne le pense pas vraiment et on doit observer avec WALLON le pouvoir exclusif

(1) - LUCRECE - De la Nature, traduction ERNOUT, tome II, pp.58-59
Vers 222-228, Editions Guillaume Budé, 1942

(1) " que possèdent le sein ou le biberon d'éveiller sur son visage et dans ses gestes l'expression du désir, du contentement" et aussi de (2) "diriger ses premiers mouvements dans l'espace, ceux de ses lèvres à la recherche du mamelon, ceux de ses mains crispées sur le sein ou tendues vers le biberon". C'est la période de la vie infantile que FREUD avait désignée sous le nom de "période bucco-orale". Le corps de l'enfant apparaît déjà comme le véhicule de ses désirs, l'origine et la finalité de ses besoins, le centre de ses jouissances élémentaires, le pouvoir de se déplacer dans l'espace pour vaincre la tension douloureuse de sa faim et de sa soif. Le corps du nourrisson est investi d'un privilège absolu; il devient le centre du monde infantin, le noyau d'une effectivité naissante où FREUD a introduit le libido, le désir. La succion, qui était d'abord un moyen de satisfaire ses besoins alimentaires, devient un moyen de se procurer du plaisir, de satisfaire son appétit de jouissance. Le sein de sa mère n'étant pas toujours disponible, il suce certaines parties de son corps, son pouce notamment. C'est le stade de l'émptisme oral et buccal. (2) "L'enfant se satisfait de son propre corps, son attitude est autoérotique". La succion permettrait à l'enfant de découvrir en son corps des zones érogènes. (3) "Une zone érogène, selon FREUD, est une région de l'épiderme ou de la muqueuse, qui, excitée de certaine façon, procure une sensation de plaisir de qualité particulière". La société ne permet plus à l'enfant d'évacuer librement ses matières fécales, la fonction de défécation prend pour lui une grande importance; la rétention et l'évacuation deviennent sources de sensations agréables. La sensibilité anale est désormais le principal moyen de se procurer des jouissances. Telle est la période anale. C'est ensuite seulement que le désir de volupté s'oriente vers la zone érogène définitive : la région génitale. La tendance à la masturbation caractérise la phase phallique ou génitale dans la seconde enfance et à l'âge scolaire. "Le problème sexuel à l'école" a été étudié par ALLENDY et LOBSTEIN. Le corps propre de l'enfant est ainsi revêtu d'un noyau de significations instinctuelles et effectives. On voit l'importance que FREUD a attribuée à ces phases du développement affectif et à cette infrastructure sexuelle où il a cru déceler l'origine des psychoses et des névroses. Le monde instinctuel lui apparaît comme le premier monde de l'enfant; le corps propre en est l'épi-centre. La sexualité

(1) - WALLON - Les origines du caractère chez l'enfant pp.25-26

(2) - FREUD - Trois essais sur la sexualité, p.75, 1923

(3) - FREUD - Trois essais sur la sexualité, p.77

vécue, irréfléchie, pré-consciente, serait pour lui la signification profonde de ce vécu primordial qui contiendrait en germe les difficultés de l'âge adulte. Sans qu'il le sache consciemment, le petit garçon vivrait un amour immédiat et irréfléchi dirigé vers sa mère et par jalousie haïrait son père. Ce serait l'origine du complexe d'Edipe. Parallèlement, la petite fille éprouverait un amour pour son père et une haine de sa mère, qui seraient le point de départ du complexe d'Electre. L'omnésie infantile recouvrerait ensuite ces phénomènes d'un voile épais; et cette période de l'existence où l'enfant éprouverait sans restriction ses désirs et ses pulsions serait enfouie dans cette vie psychique originnaire où FREUD veut chercher la signification cachée des conduites morbides de l'âge adulte. Il faut souligner toutefois que le concept de libido englobe une dimension générale de l'existence enfantine et peut évoquer un ensemble signifié de jouissances non génitales, s'étendant par exemple à une série de "dispositions perverses polymorphes, au nombre desquelles figurerait un prétendu sado-masochisme de l'enfant". La psychanalyse fait sienne la réflexion de KANT : "La connaissance de soi est une descente aux enfers". Elle nous livre un premier exemple d'une analyse existentielle qui transparaît dans une recherche des significations anciennes et ancestrales dissimulées dans les profondeurs d'une conscience primordiale. Cette analyse a aussi le mérite de souligner que le corps propre ne saurait être appréhendé comme un objet de l'espace, comme un mécanisme bien agencé, comparable à celui que nous révèlent les manuels d'anatomie et de physiologie. Le corps propre est doué d'une existence irréductible aux schémas fonctionnels de la pensée physiologique.

Quel est le mode d'être de notre corps propre ? ou plutôt quelle est la modalité de son apparaître ? Dès à présent, nous entrevoyons qu'il doit être pensé comme un ensemble en première personne, et non plus dans le langage impersonnel d'une pensée réaliste. Nous devons l'appréhender comme

corps phénoménal dans la vérité authentique de son apparaître. Tout d'abord, peut-on parler d'une genèse de la conscience du corps propre ? En se référant aux travaux qui ont été faits sur la psychologie de l'enfance, on apprend que l'enfant, au début de sa vie psychique, ne semble pas avoir une conscience distincte de son propre corps. Il le distingue mal des autres corps; il semble les considérer du même regard. Il s'efforce parfois d'arracher un doigt de sa main, mord son bras, tire violemment sa jambe. Un psychologue dit avoir vu son fils offrir un biscuit à son propre pied. Le premier organe qui lui devienne familier, ce sont ses mains; il les meut, les met dans la bouche, les suce, les caresse, il les fixe et les agite devant ses yeux. L'enfant connaît ses pieds par les mêmes procédés : il les touche, les agite devant ses yeux. Il les connaît cependant après les mains qui ont le plus souvent l'occasion d'entrer dans son champ visuel. En même temps qu'il découvre son propre corps, il découvre aussi les objets qu'il lui est utile de connaître : son biberon, le sein de sa nourrice, et ceux aussi qui lui semblent dangereux. En somme, l'enfant connaît son corps en l'opposant au reste du monde; il l'éprouve dans son action sur les choses; il coexiste avec son corps, dans la mesure où ce dernier lui permet d'insérer une action sur son entourage, d'infléchir en sa faveur cet entourage. Il vit avec son corps dans une complicité primordiale, il l'intègre à son moi comme le véhicule de son action possible sur le monde et comme une source de sensations agréables ou douloureuses.

Nous sommes tous restés un peu enfants sur ce point. Le corps nous apparaît comme un espace intérieur privilégié, une région de la nature pour laquelle notre connaissance ne peut se défendre, malgré toutes ses intentions, d'avoir en fait une constante préférence : c'est le vie de notre corps propre avec son présent épais, sa chaleur, sa complicité, son intériorité originelle. Dans l'intimité avec le corps propre, la relation qui nous unit au monde semble se réfracter en une expérience originelle. On a voulu rendre compte de cette expérience, en alléguant le rôle primordial des sensations cénesthésiques associées parfois à des sensations kinesthésiques. Nous nous bornerons à signaler cette interprétation qui rappelle les prétentions de la pensée objectiviste.

Mon corps est vécu par moi comme un immédiat par rapport auquel se déterminent les relations de proximité. On a pu dire que le surgissement de mon être dans le monde, ma naissance au monde dépliant les distances des choses par rapport à moi-même. Ainsi (1) "la connaissance ne peut être que surgissement engagé dans un point de vue déterminé que l'on est." En somme le corps propre m'apparaît non pas comme une somme de processus en troisième personne ou comme un objet de référence dans un système de l'expérience, mais comme l'expression contingente de ma "facticité", de la nécessité qui est la mienne de connaître le monde et d'agir sur lui à partir d'un certain point de vue, ou, selon la formule de SARTRE, "la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence". On pourrait exprimer la même idée en disant que le corps est pour moi l'occasion qui m'est donnée de lancer dans telle ou telle direction mes intentions de signification. Mon corps se situe au centre de mon expérience; mais il m'apparaît seulement impliqué par elle. Ainsi je pense aux maheurs de ma famille; ceux-ci occupent le centre de ma conscience claire; mais je sens confusément ma gorge serrée, le relâchement de mes muscles, la sensation d'angoisse qui m'étreint; je le saisis comme une proximité indifférenciée, comme un immédiat perpétuellement dépassé par le monde de ma pensée et de mon expérience. Pour tout dire, je le situe confusément à mi-chemin de la subjectivité et de l'objectivité et je lui confère une existence ambiguë. Nous avons montré que la psychologie phénoménologique doit se situer en deçà de la distinction du sujet et de l'objet, du pour-soi et de l'en-soi sartriens. Nous devons donc développer une analyse intentionnelle du corps propre, c'est-à-dire nous limiter à l'expérience du corps comme phénomène d'existence et nous borner à expliciter ou à mettre en jeu une "vie pré-scientifique", (2) "qui seule donne leur sens complet aux opérations de la science et à laquelle celles-ci renvoient toujours". Seule, une analyse existentielle restituera au corps propre l'authenticité de son apparaître. Mais auparavant, il convient de donner plus de détails sur la référence de l'ontologie sartrienne à une facticité corporelle ou à la contingence d'une situation qui doit être perpétuellement dépassée dans le projet d'un pour-soi ou d'une conscience, et de rappeler les enseignements de la psychologie classique relatifs à l'expérience du corps.

(1) - SARTRE - L'Être et le Néant, p.371

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.71

Le corps que la médecine me révèle dans son enseignement, c'est mon corps tel qu'il est pour autrui, "mon corps au milieu du monde" ou le corps des autres tel qu'il m'apparaît. Son être se confond avec l'être de la chose, du ceci ou de l'en-soi, il est vu du dehors et décrit comme un objet. Je puis percevoir les battements de mon cœur à l'aide d'un stéthoscope, mais je les atteins par la médiation d'un savoir scientifique et d'un instrument inventé par ce savoir et approprié à cet objet. Je sais que je vois les choses avec mes yeux; que je pourrais ne pas les voir si je fermais mes paupières par exemple; mais je ne puis voir mon œil voyant; je ne puis le percevoir lui-même alors qu'il voit. Il est seulement l'organe par lequel les choses sont dévoilées à moi-même, je puis voir ma main toucher un objet (1) "mais je ne la connais pas dans son acte de toucher". Elle m'apparaît comme la médiation à laquelle j'ai recours pour apprécier la résistance des choses, leur dureté ou leur mollesse. Mais je ne la connais pas en elle-même; elle me renvoie à un au-delà d'elle-même; elle me projette dans le monde. Je ne puis la saisir que comme un perpétuel "dépassé". Ou bien, si je la regarde, je la vois comme un autre objet situé dans le monde; je puis la toucher avec mon autre main; mais la connaissance que j'en obtiens n'est pas d'une autre nature. Toucher et être touché sont (2) "deux phénomènes radicalement distincts et existent sur deux plans incommensurables". Si, allant au-delà de l'expérience commune, je tente d'expliquer la vision par un recours à une morphologie nerveuse, si, par exemple, partant d'une stimulation lumineuse, je retrace le cheminement d'un influx depuis la rétine jusqu'à l'aire calcarine, en passant par les multiples relais que m'enseignent l'anatomie et la physiologie de l'encéphale et si je suis en sens inverse l'émission d'un influx moteur vers les organes d'accommodation, je rendrai compte des facteurs physico-chimiques qui accompagnent ma vision, je ne rendrai jamais compte de ce phénomène fondamental et immédiat qui est mon acte de voir. (3) "Nous avons considéré un œil mort au milieu du monde visible pour rendre compte de la visibilité de ce monde. Comment s'étonner qu'à cet objet la conscience qui est intériorité absolue refuse de se laisser lier". Nous savons déjà que la conscience ne

-
- (1) - SARTRE - L'Être et le Néant p.366
 - (2) - SARTRE - L'Être et le Néant p.367
 - (3) - SARTRE - L'Être et le Néant p.367

doit pas être enfermée dans une intériorité pure; mais l'objection de SARTRE dirigée contre l'aliénation objectiviste de la pensée scientifique reste pleinement valable. L'intériorité absolue, qui isole la conscience d'un corps objectif nous ramènerait à l'introspection et nous ferait (1) "retomber dans le dilemme quelque peu vieilli d'une subjectivité intransmissible et d'un objectivisme qui manque son objet". Il y a, en tous cas, dans la position sartrienne du problème de la vision "une tendance certaine à dissocier fortement les données physiologiques de l'analyse intentionnelle elle-même".

SARTRE fait partir son analyse de l'être-dans-le-monde qui exprime le rapport premier de la conscience ou pour-soi à l'en-soi ou à la chose. Le monde n'est pas un désert, ou, si l'on veut, une objectivité absolue. Il est orienté par rapport au soi (2) "c'est par la réalité humaine qu'il y a un monde". Il est donc nécessaire que celle-ci soit engagée dans un point de vue ou dans une situation donnée. Mais il est contingent qu'elle soit engagée dans tel point de vue plutôt que dans tel autre. Cette contingence exprime la facticité de l'être-pour-soi. Ainsi il est contingent que je sois né dans tel milieu social plutôt que dans tel autre, que j'appartienne à une classe sociale, à une nation, que j'ai telle morphologie ou telle structure physiologique, que je sois grand ou petit, infirme, malade ou bien portant. Tout cela que j'intègre et reprends dans l'unité synthétique de mon être-dans-le-monde ou de mon être-au-milieu-du-monde, c'est mon corps (3) "c'est la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence." Le corps ne saurait être pensé comme un en-soi repris par une conscience; mais comme la situation de l'être-pour-soi qui ne se révèle à lui que dans la mesure où il le transcende vers lui-même. Ce n'est pas un donné que je puis connaître, mais un donné que je dépasse. Le corps, situation d'un pour-soi, existe comme être-dans-le-monde. Mais puisque le monde est la situation totale du pour-soi et la mesure de son existence, l'existence corporelle ou la corporéité est plutôt renvoyée vers le monde, vers le pôle mondain de la réalité humaine. Ainsi, dans "L'Etre et le Néant" de SARTRE, le corps est bien dépassé comme organisme

(1) - LYOTARD - La Phénoménologie, p.65

(2) - SARTRE - L'Etre et le Néant, p.369

(3) - SARTRE - L'Etre et le Néant, p.393

physiologique. il est saisi comme facticité vécue et référence à une situation mondaine. Jamais il n'est intégré à la subjectivité ou tout au moins relié à elle par une complicité immédiate ou pré-personnelle. Je suis seulement renvoyé à mon corps par les choses; ce renvoi est implicite ou informulé. Mon corps n'est rien d'autre que (1) "le centre de référence total qu'indiquent les choses"; le corps pour moi est un insaisissable, car (2) "je ne puis voir l'œil voyant, je ne puis toucher la main en tant qu'elle touche". Ainsi, notre sens de la vision, comme notre corps, est seulement (3) "notre être-dans-le-monde, en tant que nous avons à l'être sous forme d'être-au-monde". L'ensemble des objets vus ou touchés est orienté par rapport à moi. Il manifeste un ordre défini, un ordre qui est une orientation par rapport à moi-même. Nous savons que la perception d'un objet différencié se fait toujours sur fond de monde; nous savons aussi que la forme de la relation figure - fond exprime l'intentionnalité propre de la conscience perceptive et la visée qui est la sienne. Le dévoilement de la chose est complémentaire de la perception d'un fond indifférencié que l'on reconnaît à titre de champ perceptif total ou de monde de la perception. La reconnaissance d'un champ perceptif visuel, par exemple, nous renvoie à un centre perspectif vers lequel convergent en retour toutes les perspectives et qui est situé lui-même dans ce champ phénoménal comme un objet défini. Le corps naît au monde comme (4) "le surgissement contingent d'une orientation parmi l'infinie possibilité d'orienter le monde" ou bien (5) "il est ce que tout m'indique et ce que je ne puis saisir par principe puisque c'est ce que je suis". Il est un objet qui se fait indiquer par le monde; mais je ne puis le saisir comme un objet puisque je le suis. Mon corps exprime seulement ce fait que je suis venu au monde et que je ne cesse pas d'être au monde comme un être-au-milieu-du-monde".

(1) - SARTRE - L'Être et le Néant, p.383

(2) - SARTRE - L'Être et le Néant, p.379

(3) - SARTRE - L'Être et le Néant, p.383

(4) - SARTRE - L'Être et le Néant, p.381

(5) - SARTRE - L'Être et le Néant, p.390

Si, passant du domaine de la perception au domaine de l'action, je tente de saisir mon corps comme un centre d'action, je retombe dans les mêmes difficultés; et, de nouveau, je suis contraint de considérer mon corps comme une réalité mondaine un peu particulière. Je pourrais être tenté de lui attribuer avec MAINE de BIRAN une sensation ou un sentiment d'effort. Mais en fait, je ne perçois que la résistance des choses, la lourdeur du monde, le poids du travail et ce que BACHELARD nomme avec beaucoup de subtilité "le coefficient d'adversité des objets". Si je saisis les objets comme des "complexes d'ustensilité" dans lesquels l'épreuve leur résistance, je reconnais qu'un instrument peut me renvoyer à un autre instrument, un clou à un marteau par exemple; mais ce renvoi n'est pas indéfini; et ils finissent par m'indiquer le centre de référence qu'ils impliquent nécessairement, .. ma main qui doit tenir le marteau.

Ainsi mon corps n'est pas premier par rapport au monde. Loin d'être ce par quoi les choses me sont dévoilées, il est au contraire dévoilé par elles (1) "Il m'est donné par un reflux du monde vers ma facticité et la condition de ce reflux perpétuel est un perpétuel dépassement" ou un acte de transcendance. Ainsi la conscience se transcende dans un monde qui lui renvoie son corps comme existence, ou comme reflet du monde. Elle est séparée du corps par "l'épaisseur infinie du monde". Nous avons déjà dit que le corps est un perpétuel "dépasse". Comme "centre de référence sensible", il est dépassé par l'acte même de la vision qui se pose d'emblée sur un objet et qui le situe à une certaine distance du moi. Indirectement, ma perception me renvoie à mon corps, mais cette référence est déjà passée lorsque je regarde un autre objet. Le corps est "un passé immédiat en tant qu'il affleure un présent qui le fuit". Finalement, le corps propre, qui n'est pas tout à fait un objet, apparaît à SARTRE comme l'obstacle que la conscience doit dépasser pour être au monde. Plus qu'un objet, il apparaît comme un obstacle à la spontanéité de la conscience, auquel elle doit perpétuellement échapper. Lieu de l'équivoque et de l'échappement, il ne m'est connu que par un détour. Sa révélation m'est indirecte comme (2) "l'instrument que je ne puis utiliser au moyen d'un autre instrument, le point de vue

(1) - SARTRE - L'Être et le Néant p.394

(2) - SARTRE - L'Être et le Néant, p.419

sur lequel je ne puis plus prendre de point de vue," et dont il m'est impossible de prendre conscience; même une conscience irréflechie de mon corps me serait refusée. Le corps est donc bien le négligé, le laissé pour compte, le passé sous silence, le signé qui est négligé au profit du sens; et seul le monde revêt un sens pour la conscience.

Il existe bien pour SARTRE une troisième dimension de l'existence corporelle, qui vient après l'être - là du corps d'autrui perçu comme un objet organisé et après la facticité du corps vécue pour moi. Le regard d'autrui lui apporte une détermination nouvelle. Il me transperce, me fige en chose, viole mon dedans le plus intime; il me saisit comme une "transcendance transcendée" ou comme une subjectivité objectivée, comme une chose, ou mieux encore comme un point de vue sur lequel sont pris effectivement des points de vue que je ne pourrai jamais prendre : tel est mon corps pour autrui - il m'échappe de toutes parts. S'il m'échappe, c'est qu'il y a un moi qui n'est pas lui.

Nous avons exposé cette analyse du corps propre à cause de sa richesse et de son intérêt pour notre étude, mais à présent, nous sommes renvoyés à un dualisme dont nous ne voulons à aucun prix. Nous devons reprendre cette analyse et essayer de la réfuter. Pour cela, nous nous référerons à l'étude que MERLEAU-PONTY a faite de l'intentionnalité du corps propre dans une oeuvre magistrale intitulée : "PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION". Les conclusions de SARTRE sont toutes négatives. Il n'y a pas d'intentionnalité du corps, mais seulement de la conscience, ou du pour-soi qui, pour se dépasser, est contraint de projeter un monde où le corps se trouve indiqué seulement par l'orientation du champ perceptif. Et lorsque SARTRE affirme que l'esprit ou le pour-soi doit dépasser les exigences du corps propre pour renaître à une vie nouvelle, ne faut-il pas y voir une réminiscence d'un spiritualisme authentique qui érigerait en absolu le dualisme de l'âme et du corps? Ne serait-il pas plus juste de reconnaître le rôle positif du corps dans la connaissance que nous prenons du monde et de l'action par laquelle nous nous insérons dans le mouvement de ce monde? Tel est le problème que nous allons développer; mais auparavant, il convient de rappeler ce que la connaissance de la corporéité doit à la psychologie classique..

L'expérience que je puis prendre de mon corps me révèle des caractères ou des attributs qui ne me permettent nullement de le saisir comme un objet du monde. D'abord, je perçois constamment mon corps tandis que je puis me détourner des objets. Il se présente toujours à moi sous le même angle; il est toujours près de moi, avec moi, mais jamais au-devant de moi. Il m'impose une perspective invariable; et à la différence des objets que je perçois, il s'oppose à toute variation perspective. Il se présente pour moi comme une "habitude primordiale" qui conditionne toutes les habitudes que je puis prendre, toutes les adaptations que je puis acquérir. En un mot, il impose à mon action et à ma perception un point de vue sur le monde dont je suis bien obligé de tenir compte.

A aucun moment, je ne puis l'observer comme un objet extérieur. Je ne peux pas en faire le tour. La vision que j'en prends est tronquée: il me manque la représentation de ma tête; et si je veux la regarder dans la glace, elle épouse ma mimique, mes intentions, mes initiatives; je ne peux le fixer comme un être du dehors. Mon corps visuel est amputé de la tête. Mon corps tactile ne peut être touché en tant qu'il touche ou dans l'acte du toucher. Mon corps peut seulement me donner des sensations doubles: mes deux mains peuvent être alternativement touchées et touchantes mais jamais simultanément, et ce fait ne change rien au fond du problème. Le corps qui perçoit ne peut se percevoir percevant. C'est ce qui faisait dire à SARTRE que le corps est perpétuellement dépassé.

Le corps peut encore être appréhendé comme un objet affectif. Nous savons que la douleur indique son emplacement du moins approximativement; elle constitue dans le corps un espace douloureux, ou plutôt elle le constitue, de même que le plaisir, comme un espace affectif limité par les téguments.

Enfin, le mouvement corporel pose à la conscience commune un problème difficile. Si je meus les objets du dehors par la médiation de mon corps, par contre le mouvement m'est donné d'emblée sans aucune médiation. Mon projet moteur s'incarne d'emblée dans un mouvement. Cette unité motrice ou, si l'on veut, cette

complicité primordiale paraissent inexplicables pour le sens commun et la psychologie classique, imprégnés à leur corps défendant des mêmes préjugés dualistes qui faussaient les termes de l'analyse sartrienne de la corporéité.

L'union de la pensée et du corps est impliquée dans l'accomplissement du geste le plus élémentaire de la vie courante. Elle est vécue comme "une mélodie cinétique" dans laquelle un projet moteur enveloppe d'emblée la position d'un point de départ et d'un point d'arrivée et la continuité des phases successives du mouvement qui s'appellent l'une l'autre et s'intègrent d'elles-mêmes dans la réalisation du geste. Le sens de ce mouvement semble orienter son déroulement; il semble s'incerner dans les déplacements successifs du corps. Autrement dit, tout se passe comme si cette signification était connue du corps lui-même avant même l'accomplissement du mouvement, comme un savoir implicite dont il serait le porteur et pas seulement l'instrument. Il s'agirait là évidemment d'un savoir implicite, déjà là, pré-personnel ou pré-conscient, d'une intentionnalité motrice qui effleurerait à la conscience comme une décision d'ensemble, dont elle n'aurait plus à s'occuper, le savoir de la conscience s'articulant d'emblée et de lui-même avec un pouvoir déjà présent de mon corps propre, qui la libérerait d'une partie de ses obligations et la rendrait disponible pour d'autres tâches. Ainsi le corps phénoménal ou le corps propre devrait être considéré comme un corps connaissant engagé dans le monde, prenant des perspectives sur le monde et ajustant ses mouvements aux objets qu'il perçoit ou qu'il éprouve dans le monde. Dans la simplicité apparente du geste, transparaît une orientation du mouvement, adaptée d'emblée aux dimensions de l'espace, une orientation si parfaite que le corps paraît habiter l'espace, le propulser et le porter comme un espace personnel, bien différent de l'espace objectif où les choses sont extérieures les unes aux autres. Le geste le plus élémentaire est si riche d'enseignements que la psychologie objectiviste s'épuise à en donner une représentation adéquate avec les concepts qu'elle s'est forgée et qu'elle a empruntés au monde des objets. Dans l'unité du geste, les parties du corps (1) "ne sont pas déployées les unes à côté des autres et indépendamment des autres, mais enveloppées les unes dans les autres". En conséquence, on peut dire que (1) "le

(1) - MERLEAU-PONTY : Phénoménologie de la Perception, p.114

contour de mon corps est une frontière que les relations d'espace ordinaire ne franchissent pas. La frontière du corps enveloppe une relation originale de ses parties qui ne peut être conçue en termes d'espace. Je n'ai pas besoin de me représenter dans un premier temps l'espace extérieur et, dans un deuxième temps, de communiquer magiquement à mon propre corps, pour reprendre l'illusion dualiste, le projet moteur qui serait mien, pour mouvoir mon corps dans l'espace et pour emboîter son déplacement dans les trois dimensions de l'espace euclidien. L'espace existe seulement pour moi comme un certain champ d'action tendu autour de moi. Mon corps semble se donner à lui-même son propre espace, le percevoir originellement comme un champ d'action qui appelle la figure motrice qui y sera projetée. L'espace corporel lui est donné comme forme, comme la structure de la relation figure-fond qui va lui permettre d'agir; cette structure est déjà significative par elle-même, comme un sens déjà là, vécu et non pensé, que la conscience peut utiliser, assumer ou reprendre, mais de loin, l'initiative étant laissée au corps psychique. Le champ spatial n'indique pas le corps comme centre opérationnel, centre d'action implicite et oublié, comme l'avait cru SARTRE; c'est le corps phénoménal qui projette au devant de lui un espace pour son action; le corps paraît se faire oublier; nous retrouvons là une illusion de la pensée objectiviste; son action est implicite et nous suffit.

La psychologie classique a inventé la notion de schéma corporel pour rendre compte de cette connaissance implicite que le corps semble posséder de lui-même, savoir qui enveloppe la totalité de ses parties et qui rendrait possible le pouvoir que nous avons sur notre corps. On a conçu le schéma corporel comme un résumé de nos diverses expériences corporelles, comme une association des images génériques des diverses parties du corps, qui nous livrerait un dessin du corps en surimpression. Par lui, la spatialité du corps serait irradiée du tout aux parties; constitué au cours de l'enfance, le schéma corporel exprimerait la loi de constitution de notre cenesthésie, un totum articulé d'expériences interoceptives, proprioceptives, kinesthésiques et autres; - on pourrait allonger indéfiniment la liste pour satisfaire une pensée atomiste ou associationniste, sûre d'elle-même.

La psychologie de la forme a dit plus justement que le schéma corporel englobe une prise de conscience globale et latente de ma posture dans un monde inter-sensoriel; cette conscience n'est pas gratuite ou abstraite; il faut la concevoir comme engagée

dans le monde qui lui est propre; et la posture qu'elle définit sera articulée avec les projets de l'organisme et orientée en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible. La spatialité impliquée dans le schéma corporel ne saurait être en aucun cas (1) "une spatialité de position, mais une spatialité de situation" par laquelle un geste est situé ou désigné comme une figure sur le fond massif du corps. L'orientation de ce geste lui est donnée pratiquement par la perception du but à atteindre, de la tâche à accomplir, ou de l'objet qui est visé et aussi par la polarisation qui exprime son être authentique, son existence corporelle qui, à l'image de la conscience, est transcendance vers quelque chose ou "ancrage du corps actif dans un objet". L'objet est projeté devant lui comme une deuxième figure sur le fond du champ perceptif et de l'espace extérieur qu'il implique. La spatialité du corps propre renvoie à la perception. L'analyse intentionnelle ne peut séparer ce qui est uni. (2) "Le corps propre est le troisième terme toujours sous-entendu de la structure figure et fond; et toute figure se profile sur le double horizon de l'espace extérieur et de l'espace corporel". La spatialité vécue par le corps apparaît à MERLEAU-PONTY comme la réserve de puissance vague sur laquelle se détachent le geste et son but et (2) "le schéma corporel est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde". La structure figure-fond est donc bien le fondement de l'espace, nous la retrouvons impliquée dans la relation du geste au champ de l'action corporelle et à l'espace corporel et aussi dans la relation de l'objet perçu au champ perceptif et à l'espace objectif. La spatialité du corps propre s'accomplit ou se constitue dans l'action, c'est l'action ou le mouvement intentionnel qui la révèlent; son mode d'être est proprement phénoménal. Dans le mouvement, le corps habite l'espace et aussi le temps; il les anime ou les constitue activement. Autrement dit, mon corps est indispensable à la constitution d'un espace. Nous avons déjà parlé du malade que GELB et GOLDSTEIN ont observé pendant de nombreuses années. Ce sujet peut exécuter des mouvements qui correspondent à une situation concrète et vitale et reproduire des mouvements analogues à ceux qu'il exécute dans la vie courante; mais il est incapable, les yeux fermés, d'exécuter des mouvements inhabituels ou abstraits : déplacements segmentaires de telle ou telle partie du corps qui lui est indiquée. Il y parvient à la rigueur si on lui permet d'accomplir des mouvements préparatoires sur lesquels il parviendrait à articuler les mouvements qui lui sont demandés. L'espace corporel chez ce malade semble être donné de façon à rendre possible une intention de prise, mais non une intention de connaissance. L'espace concret, l'espace de l'action, semble conservé par lui

(1) - MERLEAU-PONTY : Phénoménologie de la Perception, p.116

(2) - MERLEAU-PONTY : Phénoménologie de la Perception, p.117

qui, au contraire, paraît lésé, c'est une spatialité abstraite du corps qui pourrait lui livrer une connaissance effective de la situation spatiale des différents segments de son corps et lui permettrait de les mouvoir comme s'il s'agissait d'un jeu où le corps serait visé et non plus tel objet du monde - le malade pouvait accomplir une certaine activité professionnelle - Ce qui est donné dans un mouvement concret, c'est un corps phénoménal orienté vers un but, c'est aussi un espace corporel qui rejoint le monde actuel défini par une situation ouverte, des pôles pour l'activité et l'appel d'un certain travail; le corps y transparaît comme "la puissance d'un certain monde". Si l'on oppose à ce malade un sujet normal, on verra qu'il peut se situer dans un espace virtuel, se prêter à des expériences, se prendre lui-même comme le pôle privilégié d'une structure figure-fond ou point-horizon. L'espace virtuel où son corps peut par jeu insérer une figure motrice se confond pour lui avec un centre d'action possible, c'est-à-dire avec la possibilité qui lui est réservée de se détourner des objets et du monde qui représentent la polarité habituelle de son action, de décentrer ou d'inverser la direction habituelle de son mouvement de transcendance et de se prendre lui-même et à rebours comme le pôle d'une action possible, en un mot d'inverser le sens normal de la relation dialectique figure-fond et d'actualiser le possible sans cesser de le considérer comme possible ou si l'on veut comme gratuit et sans intérêt pour l'action. L'analyse intentionnelle du mouvement abstrait implique une parfaite possession de l'espace et de soi-même, une disponibilité et une liberté qui renvoient à une conscience active comme condition de sa possibilité. Dans le mouvement abstrait, le corps psychique, en tant que puissance d'action concrète, semble repris et assumé par une instance qui le dépasse et qui l'utilise en vue d'une dialectique d'un niveau supérieur qui illustre l'union d'une conscience engagée et d'une spatialité corporelle. Le malade de GOLDSTEIN comprend la signification intellectuelle du mouvement qui lui est demandé, mais il est incapable de la déployer en une signification active ou motrice, de le projeter comme une figure motrice sur le fond d'une motricité abstraite ou possible, comme une intentionnalité motrice sur un fond construit de toutes pièces. Il a perdu le pouvoir de saisir son corps comme le but de son mouvement, de viser non plus le monde, mais une partie de lui-même. Autrement dit, ce qui est posé dans le mouvement abstrait, c'est une conscience implicite ou inexistante, mais vivante, du corps propre en personne, "une anticipation ou une visée du résultat à obtenir assurée par le corps lui-même". Ainsi (1) "le mouvement abstrait creuse à l'intérieur du monde plein dans lequel se déroulait le mouvement concret une zone de réflexion et de subjectivité, il

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p. 129

superpose à l'espace physique un espace virtuel ou humain". Nous venons d'analyser la motricité corporelle; nous pourrions analyser d'une manière analogue la vision; elle nous apparaîtrait elle aussi comme un certain pouvoir de mettre en forme ou de structurer l'entourage; mais au lieu d'être pris comme pôle d'une activité et terme d'un acte de prise ou d'expulsion, l'entourage apparaîtrait en qualité de spectacle ou de thème d'une connaissance. On peut considérer, avec SARTRE le domaine de la perception ou le domaine de l'action; dans les deux cas, le rôle prééminent du corps phénoménal doit être restitué et l'union du corps et de la conscience repensée en termes de structures, dans la perspective d'un comportement envisagé comme structuration ou mise en forme d'un entourage. Les analyses de SARTRE sont vraies dans la mesure où l'on veut bien les inverser et considérer que notre corps nous indique déjà un entourage, nous projette dans un monde. L'unité du comportement humain peut être appréhendée par une méthode phénoménologique et restituée par une analyse intentionnelle qui (1) "prend son objet à l'état naissant tel qu'il apparaît à celui qui le vit et qui cherche à se glisser dans cette atmosphère pour retrouver derrière les faits et les symptômes dispersés l'être total du sujet, s'il s'agit d'un normal, le trouble fondamental s'il s'agit d'un malade." Elle seule nous permet de comprendre l'union de la conscience et du corps.

L'analyse du mouvement abstrait nous a renvoyé à la subjectivité et à la conscience. Le mouvement abstrait est un "mouvement pour soi", il enferme en lui la conscience du but. Il est abstrait parce qu'il n'est sollicité par aucun objet. (2) "il dessine dans l'espace une intention gratuite qui se porte sur le corps propre et le constitue en objet au lieu de le traverser pour rejoindre à travers lui les choses". L'intentionnalité de la conscience postule toujours un corrélatif ou un objet intentionnel, un quelque chose dont elle puisse être conscience, et elle ne peut se porter vers cet objet qu'autant qu'elle s'irréalise et se jette en lui, que si elle est tout entière dans cette référence à quelque chose, que si elle est un pur acte de signification. La conscience est tout entière dans l'acte par laquelle elle s'irréalise et que nous avons déjà désigné sous le nom d'extase. Notre corps lui aussi se porte d'emblée au-delà de lui-même vers le monde des objets; il reproduit en lui-même l'extase de la conscience, il s'oublie lui-même dans une visée de la chose; mais contrairement à ce que pense SARTRE, il n'est

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.140

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.140

pas un oublié ou un dépassé, il s'oublie et se dépasse lui-même. Si le pour-soi ou la conscience peut être désigné suffisamment avec HUSSERL par l'intentionnalité primordiale ou originaire qui enveloppe déjà en elle l'intentionnalité acquise ou réfléchie, des actes de représentation ou de signification, le corps phénoménal est pourvu lui aussi d'une intentionnalité propre et même, par conséquent, une "existence pour soi". Il doit être ramené du plan de l'existence mondaine au plan de l'existence pour soi. Le mouvement concret et le mouvement abstrait représentent (1) "deux manières de se rapporter à l'objet et deux types d'être au monde". Comme le pour-soi, le corps propre doit être pensé en première personne et non comme un processus en troisième personne. Une conscience de notre corps est donc effective : nous savons bien où il est, puisque nous n'avons jamais à le chercher; il est toujours disponible pour l'action ou pour la connaissance; il ne peut être le siège de mouvements en soi; aucun mouvement ne peut se dessiner en lui, sans que la conscience en soit en quelque manière avertie.

La conscience n'est pas seulement une référence à quelque chose, un pouvoir abstrait; elle vit sur un acquis, un savoir contracté, un ensemble d'opérations mentales retenues, de synthèses déjà faites et utilisables. Elle a le pouvoir de se donner un monde et de le quitter pour en projeter un autre plus adapté; elle a surtout l'évidence enté-prédicative d'un monde vécu, toujours déjà là, dont elle explicite ou remanie les significations dans un nouvel acte de penser. Le corps lui aussi vit sur un certain acquis, qui est un savoir contracté, une somme de sédimentations ancestrales ou une totalité d'habitudes acquises. Il le remanie, l'adapte et le projette dans une action adaptée à la situation. De lui "partent une multitude de fils intentionnels". Il a une existence propre mais figée, impropre à se projeter dans un espace virtuel, ou seulement possible. Cette existence est aussi pré-personnelle, en ce sens que la conscience est toujours implicite, impliquée, présente mais pas forcément actuelle ou représentée; et à titre de savoir implicite, elle joue "sur des significations impliquées dans le passé absolu de la nature". En ce sens, il peut être vrai de dire qu'il existe un passé enfoui dans le corps et que l'espace corporel n'est nullement pensé ou représenté, mais agi ou habité. L'analyse intentionnelle du geste qui a servi de base à notre étude sur le corps propre nous fait apparaître celui-ci comme une projection vers un objet, où l'objet qui existe pour le corps est revêtu par lui d'une valeur et visé au travers de son monde.

1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.142

L'objet est compris par le corps de la même manière qu'un geste professionnel est appris par le corps et incorporé à son monde. Le corps n'est pas indiqué par le monde, mais il comprend son monde. L'apraxique perçoit les objets dans l'espace, comprend le geste qui est à faire, mais ne peut reproduire une figure géométrique ou recopier un mot. "Tous se passe comme si les objets n'existaient plus pour son bras" et étaient rayés de son espace moteur. La main cesse d'être incluse dans la sphère d'action possible d'un projet moteur qui n'a plus de sens pour elle. Elle est rayée du schéma corporel. Le schéma corporel n'est qu'un autre nom de l'être-dans-le-monde; il enferme en lui une connaissance non théorique non seulement de l'ensemble des positions actuelles de mon corps mais (1) d'une infinité de positions équivalentes dans d'autres orientations et il transpose chaque projet moteur dans ces différents systèmes. Si, dans le mouvement, le corps habite l'espace et s'y projette dans une multitude d'orientations possibles, il habite aussi le temps; le projet moteur ou intentionnalité motrice enferme en lui non seulement la liaison du point de départ et du point d'arrivée du mouvement, mais aussi, dans le même instant, la liaison d'un présent et d'un avenir comme terme du mouvement; il contracte en lui un moment de la durée que les différentes phases du mouvement ne feront que développer. Nous retrouvons ici l'intuition bergsonienne elle est partout présente dans l'oeuvre de MERLEAU-PONTY, mais appliquée à l'ensemble de la situation vécue par l'être-dans-le-monde. L'espace corporel et le temps vécu sont les corrélatifs inséparables du corps propre, des- sinés dans ses structures, liés à sa chair. Si le mouvement enferme en lui une contraction de la durée signifiée comme une initiation ou une mélodie cinétique ou comme un dynamisme du schéma corporel, il enferme aussi une première représentation de l'espace, qui sera certes plus élaborée dans la conscience perceptive, mais, qui est déjà présente dans ce schéma corporel où nous est donné "le premier modèle des transpositions, des équivalences des identifications qui font de l'espace un système objectif et permettent à notre expérience d'être une expérience d'objets, de s'ouvrir sur un en-soi" le schéma corporel ou l'être dans le monde du corps renferme déjà tout un noyau de significations primaires qui nous introduisent dans le monde de l'espace représenté. On n'oserait plus prétendre avec SARTRE que le corps est pratiquement un oublié, un inconnu, un en-soi ou une nature que nous serions mais qui nous serait révélée par le dehors ou par le monde. Certes, le corps est accessible à la maladie; il peut être imputé d'une partie de ses pouvoirs ou de son monde, comme c'est le cas dans l'apraxie. Mais il est capable aussi de progrès; il peut augmenter son savoir, s'incorporer de nouvelles techniques, en un mot se donner un autre monde, le monde du travail et de la vie professionnelle. Les mouvements qu'il apprend, il sait les renouveler en d'autres circonstances, il peut les abstraire de leur contexte et les adapter à un autre contexte plus général, en un mot leur donner une signification plus générale et une valeur universelle pour

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p. 165

expérience (1) " L'acquisition d'une habitude est bien la saisie d'une signification, mais c'est la saisie motrice d'une signification motrice". Le corps nous place dans le domaine de l'ustensilité; il se construit des instruments nouveaux, il élargit son espace moteur. Ainsi la dactylographe à cet égard, un pouvoir constituant puisqu'elle se donne un nouvel espace moteur en avant de son clavier; l'organiste intègre son corps à un espace musical; l'ouvrier accroît la force de ses doigts ou de sa main en adjoignant la médiation de la pince ou du marteau.

Le corps nous donne un monde et nous rend capable d'habiter l'espace et d'utiliser le temps. Nous avons explicité son unité dynamique, le déploiement de son être, son perpétuel effort de réalisation en sein d'un devenir. Nous coïncidons avec notre corps propre : c'est un moi é-personnel qui coexiste avec moi, qui participe dans la mesure de ses moyens et des possibilités à la vie personnelle de la conscience. Il nous fournit immédiatement une série d'équivalences sensorielles des qualités que nous appréhendons dans l'objet; il nous permet de prendre de l'objet une multiplicité de vues perspectives. Il nous introduit à la perception des objets. Anticipant sur ce que nous allons développer dans notre prochain chapitre, on peut dire que c'est notre œil qui voit dans la vision, notre main qui touche dans l'expérience tactile. La perception ne dépend pas d'une sorte de l'esprit, de l'inspection d'un spectateur transcendantal, mais du regard de notre corps ou de la préhension de notre main.

Si nous voulions, au terme de ce chapitre, résumer le rôle du corps, nous pourrions dire que le corps n'est pas présent comme un objet, mais comme une habitude primordiale qui conditionne toutes les autres. Comme un noeud de significations qui permet d'en acquérir de nouvelles et que nous avons retrouvé derrière la spatialité qui lui est propre. Il présente une unité indivisible bien supérieure à celle qui est impliquée dans la notion d'un organisme et il projette autour de lui un certain milieu spatial et temporel. Il est le véhicule de notre être-au-monde; il nous ancre dans le monde, il est notre médiateur irremplaçable; notre moyen d'avoir un monde, notre instrument de communication avec lui dans le temps et dans l'espace. Milieu de significations, il est signifiant par lui-même, il montre, il parle, il se situe dans un espace qui fourmille de significations et dont les directions sont effectives comme l'a montré MINKOWSKI. Le corps joue aussi un rôle

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p. 167

dans l'actualisation des idées; il transforme les idées en choses; il est dans le monde comme le coeur dans l'organisme; il maintient devant nous le spectacle. Le corps propre est doué de propriétés originales qui ne relèvent en rien du monde de l'en-soi ou de la chose. Nous avons analysé longuement la motricité qui lui est propre et retrouvé en elle une intentionnalité originale où elle rejoint la conscience originaire qui, selon HUSSERL, n'est pas un "Je pense" mais un "Je peux". Nos organes sont des puissances motrices ou perceptives, des puissances de se joindre aux choses. Nous verrons que la sexualité apparaît à FREUD et à MERLEAU-PONTY comme une atmosphère générale qui infuse tout notre être-au-monde mais qui se dépasse elle-même et se transcende en significations nouvelles ou encore dissimulées sous une gangue de préjugés. Enfin l'intentionnalité corporelle se dépasse dans la parole et dans un langage articulé et les mots qui sont prononcés semblent habiter les choses et conférer à la pensée une présence dans le monde sensible. La parole nous unit au monde; mais en même temps, elle participe à la contingence du corps et il est juste de dire que ce sont des hasards qui font les détails de notre langage. Le mot n'est pas seulement une représentation active qui me donne des objets; lorsqu'il est repris dans un univers poétique, il évoque et nous fait toucher, pour ainsi dire, le fond du monde pré-objectif et son mystère. La puissance d'évocation du mot est analogue à celle des couleurs que CEZANNE disposait sur ses tableaux. Par la médiation du corps et à l'aide de toutes les puissances qu'il met à notre disposition, la conscience constitue des mondes linguistiques, poétiques, qui seront de nouveaux modes de transcendance. Le corps propre a une existence énigmatique ou ambiguë. Comme la conscience ou le pour-soi, il n'est pas cantonné au fragment d'espace qu'il occupe; il ne se confond pas avec ce qu'il est, il devient l'intention qu'il veut signifier; il la projette sur son entourage matériel, il la communique aux autres sujets incarnés. Il est vécu comme comportement, c'est-à-dire comme une "unité de signification et de valeur" ou comme une structure.

Il faut distinguer: le corps naturel, toujours déjà là, et constitué pour la conscience en tant que facticité - le corps pour soi vécu comme intention signifiée, montrée ou parlée, signification à l'état naissant, c'est le corps phénoménal - enfin le corps culturel, sédimentation de ses actes spontanés, de ses opérations expressives, de son logos (nous l'étudierons dans le chapitre que nous consacrerons à la perception d'autrui et au langage). Ainsi l'unité du corps, toujours

mplicité ou confuse est celle d'une facticité, d'un acquis ou d'une histoire et d'un pour-soi ou du moins d'une esquisse de l'existence pour soi - esquisse toujours provisoire et toujours remise en cause par la facticité.

1) " Il est toujours autre chose que ce qu'il est, toujours sexualité en même temps que liberté, enraciné dans la nature au moment même où il se transforme par la culture, jamais fermé sur lui-même, et jamais dépassé."

Toujours ouvert au monde et au sens, il est profondément enraciné dans une contingence originelle. En mourant, il perd son sens, il arrive au "non-sens" et à la condition que DESCARTES lui avait assignée en la définissant comme un morceau d'étendue. La mort apparaît comme une désintégration du sens. C'est ainsi que PROUST la décrit :

(2) " Le souffle de ma grand'mère ne peignait plus, ne geignait plus, mais vivait, léger, glissait, patineur, vers le fluide délicieux. Peut-être, à l'haleine, insensible comme celle du vent dans la tête d'un roseau, se mêlait dans ce chant quelques-uns de ces soupirs plus humains qui, libérés à l'approche de la mort, font croire à des impressions de souffrance ou de bonheur chez ceux qui, déjà, ne sentent plus, et venaient ajouter un accent plus mélodieux, mais sans changer son rythme, cette longue phrase qui s'élevait, montait encore, puis retombait, pour s'élancer de nouveau de la poitrine allégée, à la poursuite de l'oxygène" .

Nous avons évoqué la naissance de l'homme au début de ce chapitre et remarqué que le premier cri de l'enfant manifestait déjà une accession au sens. A l'inverse, le mourant mime par ses mouvements une intention qu'il n'a plus. Entre la naissance et la mort se déroule une existence dans le monde et au milieu du monde, une interaction dialectique entre le moi et le monde, où le corps ne peut se révéler et prendre un sens que dans la perspective d'une réalité humaine totale, à la fois organique et sociale, et d'une histoire.

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.232

(2) - PROUST - Le Côté de Guermantes II, p.31

LE MONDE NATUREL,
LA CONSTITUTION DE L'ESPACE
ET
LE DEVOILEMENT DE LA CHOSE

Pour une psychologie phénoménologique qui se propose d'expliciter la révélation du monde naturel et le dévoilement de la chose sur le fond d'un champ perceptif global, les notions de sens et de genèse sont inséparables. Aussi allons nous, au début de cette étude, nous tourner vers la psychologie de l'enfant et nous enquérir des efforts qu'elle fait pour comprendre les organisations psychiques successives qui sont impliquées dans la représentation du réel et du monde de l'enfance.

La genèse psychologique doit être comprise en opposant la notion d'un progrès fonctionnel au développement pur et simple d'un contenu préexistant à l'état implicite et en adoptant le schéma d'une croissance irréversible et qualitativement irréductible. Pour BALDWIN, toute genèse est indivisément tradition et novation; elle résulte de deux facteurs, l'habitude et l'adaptation, l'expressions corrélatives, le premier sous forme d'imitation interne, la deuxième sous forme d'imitation externe, d'un processus fondamental de réaction circulaire; l'habitude fixerait le savoir acquis; l'adaptation au contraire réorganiserait ce savoir en fonction d'une situation nouvelle. Nous retrouvons là l'être-dans-le-monde avec son double aspect de spontanéité et de sédimentation. L'interaction dialectique de l'adaptation et de l'habitude considérée comme un acquis serait le moteur qui déterminerait l'apparition de chaque étape de la psychogenèse : l'émergence de seuils ou de paliers successifs correspondrait à l'apparition d'un mode caractéristique d'interaction de l'adaptation et de l'habitude, de l'imitation interne et de l'imitation externe, l'identité de la fonction étudiée se maintient à travers les transformations d'un processus circulaire. Est-il possible d'intégrer dans ces cercles génétiques où l'interaction de l'adaptation et de l'habitude exprimerait une modalité particulière d'accommodation adaptative, tous les problèmes de développement? Et surtout comment peut-on comprendre le développement de

structures différenciées dans la représentation d'une même fonction spécifique ? Tel est le problème qui s'est posé à la psychologie génétique de PIAGET et qui a imposé le recours à une analyse psychogénétique. Le retour à l'analyse est le mot d'ordre de PIAGET; mais il entend par là une analyse exhaustive qui débouche sur une synthèse sans négliger pour autant aucune des données de l'observation, une théorie complète de la psychogenèse intellectuelle de l'homme : l'adaptation lui apparaît aussi comme le ressort essentiel de cette évolution : elle rétablit un équilibre entre l'assimilation et l'accommodation. L'assimilation doit être entendue comme l'incorporation d'un donné aux cadres et schèmes existants; mais ce processus réagit sur l'organisme assimilant et le pousse à s'accommoder, c'est-à-dire à s'ajuster à des données nouvelles. Cette hypothèse permet par exemple de retrouver une continuité entre le réflexe élémentaire de succion et l'acquisition des premières habitudes. Si, au cours d'un premier stade il y a exercice de ce réflexe, au stade suivant la succion s'étend à d'autres objets, le pouce par exemple, et s'adapte à ce nouvel objet. Ainsi se constitue un nouveau complexe doué de valeur pour l'enfant. PIAGET rejoint ici les conceptions des psychologues de la Forme qui insistent sur le rôle des habitudes dans la réorganisation des perceptions, mais il se refuse à soumettre l'activité assimilatrice à des formes rigides.

; PIAGET a appliqué les principes de l'analyse psychogénétique à la découverte du monde de l'enfant et a condensé en quelques mules les significations principales dont il lui paraît revêtu. L'égo-centrisme exprimerait l'essence de la relation de l'enfant à son monde. Il se manifeste négativement par l'absence de toute exigence de vérification. L'enfant croit d'emblée tout comprendre et incorpore ce qu'il entend à son interprétation personnelle. Les conversations entre enfants sont formées de la juxtaposition de monologues improvisés où l'interlocuteur joue seulement un rôle accessoire de stimulation externe. On a dit que ce monde enfantin ressortit à l'autisme, à une incapacité totale de dépasser la subjectivité. L'égo-centrisme imprime à la perception enfantine une allure syncretique, où les significations des choses sont travesties en schèmes subjectifs et globaux; et un réalisme illusoire qui prend une perspective subjective. La traduction exacte du réel y prédomine. Innocemment, l'enfant mêle son monde aux choses, les appréhende d'un point de vue essentiellement automorphique. Sur un fond d'indifférenciation, d'indissociation, de confusion du moi et des choses, favorables aux inversions du subjectif et de l'objectif, s

développe une mentalité réaliste, animiste, artificialiste. (1) "Avent de réserver la vie et la conscience aux seuls animaux, l'enfant les attribue d'abord à tout ce qui a une activité, même aux choses immobiles, puis aux choses qui se meuvent à l'exclusion des choses immobiles, enfin seulement aux choses douées de mouvement propre". Ainsi l'animisme (2) repose obscurément sur un fond mystique de participation du moi à l'univers et de causalité magique que l'on retrouve aussi sous le réalisme". Il prête des forces occultes à tous les êtres visibles et il s'annexe un artificialisme mythologique. Ce dernier évolue ensuite en un artificialisme technique et exoluit alors l'animisme. L'artificialisme apparaît comme (2) "une tendance à concevoir les choses comme étant le résultat d'une fabrication et les processus de la nature comme assimilables aux procédés de l'art". De la vaste enquête qu'a menée PIAGET les conclusions peuvent être condensées en quelques notions qui expriment les intentions fondamentales, les caractéristiques essentielles du champ perceptif et intellectuel de l'enfant : l'égoïsme, le réalisme, le substantialisme des relations entre le sujet et le monde, l'incapacité synthétique du sujet, la juxtaposition des éléments articulés des choses concrètes dans le dessin, le syncrétisme de la perception, l'insensibilité à la contradiction, l'animisme et l'artificialisme des représentations. L'oeuvre de PIAGET nous apparaît comme une vaste analyse intentionnelle, une recherche des significations vécues par l'enfant, une volonté arrêtée de décrire le phénomène à l'état naissant et dans la dimension historique ou ontogénétique qui est la sienne. La psychologie génétique envisage les structures qu'elle étudie comme des constructions génétiques; elle complète en ce sens l'analyse structurale ou eidétique des systèmes de relations qui constituent le point de vue d'un sujet sur le monde et "l'étude de leur signification en tant que prises de formes de l'organisme et du milieu". Appliquée à l'étude du développement individuel, l'analyse structurale ou intentionnelle renvoie obligatoirement à l'analyse psychogénétique des normes de la conduite de l'enfant à l'adulte.

L'analyse de PIAGET accepte des dualismes de contrôle, pratiques ou hypothétiques; mais elle leur fait correspondre à l'origine autant "d'adualismes" : adualisme du psychique et du physique, adualisme de l'interne et de l'externe, adualisme du signe et

- (1) - BOURJADE - L'Intelligence et la pensée de l'enfant 1942, p.147
(2) - BOURJADE - L'Intelligence et la pensée de l'enfant, 1942, p.148

signifié. Autrement dit, elle rejoint les postulats de l'analyse intentionnelle. La dimension génétique de cette analyse résulte d'une théorie de la connaissance qui rejoint le point de vue de HUSSERL : la connaissance (1) "se présente comme un processus bipolaire, une composition du je et de l'objet, liée au développement de l'action... Le couple "assimilation de l'objet, accommodation de l'organisme" qui devient l'axe de la connaissance et de l'activité du sujet nous rapproche énormément des thèses phénoménologiques sur la structure du champ perceptif et le caractère dissociable des rapports du sujet et de l'objet". De plus, comme nous l'avons dit au début de cette étude, il permet à PIAGET de montrer au sein du développement de l'individu "une succession historique d'organisations de valeur différente", un emboîtement de structures différenciées dans l'unité d'une fonction psychique et de rendre possible une compréhension du sens de leur genèse. Ainsi PIAGET a explicité trois systèmes successifs de pensée enfantine : (2) " 1° l'intelligence motrice, qui consiste en un équilibre pratique d'accommodation de l'organisme aux choses et d'assimilation des choses à l'organisme; 2° - la pensée égocentrique, qui est issue de cet élément d'assimilation et qui construit une représentation du monde imprégnée de subjectivité, échappant à toute norme impersonnelle; 3° la pensée rationnelle qui remet le moi à sa place dans sa juste perspective et qui, en construisant une représentation objective des choses, permet à l'esprit de retrouver l'élément d'accommodation esquissé par l'intelligence motrice". Il existe donc un décalage entre l'intelligence motrice qui est déjà rationnelle implicitement mais non représentative et la pensée égocentrique, qui est irrationnelle mais spéculative. En conséquence, une révolution doit s'accomplir dans la pensée et le monde de l'enfant, une "réduction" de la pensée égocentrique et un retour à un cogito tacite. Dans ce but, PIAGET fait jouer un rôle essentiel à la socialité de l'enfant, à la coopération intellectuelle inter-enfantine, libérée du joug de l'autorité parentale ou magistrale. Le "Je pense" husserlien postule de même l'intersubjectivité, comme nous le verrons dans le chapitre que nous consacrerons à la perception d'autrui.

Nous venons d'explorer en quelques traits le monde de l'enfant : il nous a paru fondé sur l'adualisme, sur l'indifférenciation.

(1) - BLANC - Neurobiologie et Psychiatrie, IV, 1957, Ev.P. p.637

(2) - BOURJADE - L'Intelligence et la pensée de l'enfant, p.149

du sujet et du monde ou plutôt sur leur indissociation qui n'est pas une indistinction véritable mais une captation des valeurs mondaines par le moi et leur subordination au moi comme source de toute valeur et fondement de l'axiologie infantile. Cet actualisme contredit formellement le mouvement de la pensée objective qui, chez l'adulte, s'irréalise dans la chose ou dans l'objet et leur confère une réalité transcendente. Comment l'adulte vient-il à appréhender le monde des objets ? Dans quelle mesure peut-on concevoir que la perception pénètre comme par effraction dans la chose et la situe dans l'espace ? Tel est le problème qui nous occupe. Et tout d'abord, en quoi la perception de la chose diffère-t-elle de la perception confuse ou syncrétique dont l'enfant est capable ? La relation égocentrique de l'enfant à son monde peut-elle être comparée avec l'attitude de l'adulte qui perçoit un objet dans l'espace et lui confère une existence indépendante de son moi ?

On a dit que la perception de l'enfant a un caractère essentiellement global et s'articule sur une totalité organisée qualitativement, sur une configuration sensible, visuelle ou tactile, porteuse d'une signification immanente et implicite. Par exemple, si l'on apprend à un enfant à choisir parmi une gamme de nuances de couleur celle qui, au sein d'une même couleur fondamentale, est la plus foncée, on peut inverser les gammes de couleurs proposées, dans chaque cas, l'enfant choisit la teinte la plus foncée; il semble donc se référer à une organisation d'ensemble fondée sur un type singulier de relation, en l'occurrence la relation du plus foncé au plus pâle. A l'opposé de la perception syncrétique, on a décrit une "perception pointilliste" où l'enfant s'enfermerait dans la singularité d'un détail sans rapport à l'ensemble. Pour rendre compte de cette apparente contradiction, la psychologie de la Forme a voulu se distinguer deux aspects dans la totalité de la perception, la forme qui représenterait son aspect conscient et la structure, son aspect objectif, ou l'articulation de ses éléments. La structure sera dite faible lorsque l'unité du tout est confuse et les éléments qu'elle englobe relativement indépendants; et forte dans le cas contraire. La forme pourra être simple ou complexe. Mis en présence d'un ensemble à structure forte, où les éléments convergent dans l'unité indivisible du tout, et à forme simple, l'enfant percevra d'une façon syncrétique ou globale. Dans le cas d'un ensemble à structure faible et à forme complexe, c'est le pointillisme qui prévaudra. Dans le premier cas, la forme sera prégnante d'un sens; dans le deuxième cas, elle se enfouie ou cachée et un détail insignifiant retiendra l'enfant. En fait, pour PIAGET, le syncrétisme et le pointillisme sont complémentaires

et significatifs d'un comportement qui reste (1) "le plus souvent au-dessous du seuil de la prise de signification correcte et de l'organisation objective" parce qu'il ne saurait ni interpréter ni structurer le réel faute de pouvoir distinguer clairement la relation du sujet et de l'objet dans l'acte perceptif. On ne peut cependant accepter sans réserve le point de vue de PIAGET. L'apparence d'un visage, ou encore la présentation d'un objet d'usage, prennent d'emblée pour lui un sens, si du moins on peut l'inférer à partir de son comportement. Le visage familial de sa mère lui est donné comme pôle de ses désirs ou de ses craintes, point d'appui d'une intention significative ou signifiante, qui ne dépend pas entièrement de lui. Loin d'atteindre les objets à travers les mots, l'enfant comprend "avant toute élaboration logique, le sens humain des corps et des objets d'usage et la valeur significative du langage" qu'il appréhende non comme un phénomène sonore mais comme un acte significatif d'expression sur lequel il articule une prédisposition personnelle d'apprentissage, une disponibilité de sa conscience. Il est sensible à toute intention significative venue d'autrui. Ainsi la perception enfantine n'est pas une opération cognitive désintéressée mais une perception commençante, "un contact émotionnel de l'enfant avec les centres d'intérêt de son milieu", qui lui fournit des indications suffisantes pour son action. Autrement dit, elle n'est pas radicalement différente de la perception élaborée de l'adulte; elle apparaît plutôt comme une esquisse de celle-ci puisqu'elle est imprégnée d'un sens dans un entourage et la connaissance que nous venons d'en prendre nous introduit à l'étude de la perception des objets dans un espace objectif, étude qui nous donnera accès au monde de l'adulte.

Nous retiendrons de l'étude de PIAGET que la représentation du monde forme pour l'enfant un ensemble syncrétique, d'où les structures perceptives se dégagent progressivement par différenciation. Le moteur de cette différenciation semit pour KOFFKA le besoin; lui seul assurerait la liaison entre le sujet avec ses dispositions propres et l'objet avec ses attributs propres; il serait conçu comme (1) "une fonction d'adaptation, une disposition toujours en devenir et en puissance. Il est satisfait par l'action qui résout et relâche les tensions progressivement accrues sous sa propre pression". Un certain équilibre s'établit entre les exigences du sujet et les résistances offertes per

(1) - BOURJADE - L'Intelligence et la pensée de l'enfant, p.94

(2) - POLIN - La création des valeurs, p.50

objet. Des relations réciproques de dépendance entre la personne et le monde s'établissent; et le complexe formé par ces relations, c'est ce que OEHLER et LEWIN, autres psychologues de la forme, désignent sous le nom de champ spatio-temporel de la perception. Ce champ serait traversé par une multiplicité de forces attractives ou répulsives ou inhibitrices, pouvant être représentées par des vecteurs et s'équilibrent selon certaines résultantes qui définiraient les formes d'activité du sujet. En conséquence, le champ perceptif est aussi le champ "hodologique" de l'action, selon LEWIN, c'est-à-dire "le lieu des chemins de l'action", l'ensemble des schèmes d'action possibles. Aussi LEWIN n'hésite pas à (1) construire une géométrie topologique de l'action, où l'espace de vie est défini comme une totalité physique formée de causes et d'effets, exprimable en termes de vecteurs, forces, barrières, connexions, et susceptible de déterminer dynamiquement la conduite de l'individu dont il caractérise la pensée. Le champ perceptif qui exprimerait la situation de la personne dans le monde se trouve donc appréhendé comme une pseudo-réalité scientifique ou comme un système physique. "L'espace de vie" est converti en un espace topologique. (2) "L'action humaine se trouve ainsi ramenée à une conduite biologique définie par certains besoins et cette conduite à un système de transformations mécaniques extrêmement abstrait". A la description psychologique de la situation de l'homme dans un univers, LEWIN substitue une "géométrie de situation", autrement dit un essai d'explication scientifique du champ spatio-temporel de la perception et de l'action.

Avant toute science, avant toute perception d'un objet dans le monde, le monde nous est pré-donné dans une croyance passive. Ce que traduit la perception syncrétique, c'est une foi dans le monde : elle (3) "l'objet qui peut être parfois le champ sensoriel tout entier est un tout qui ne se décompose pas en parties distinctes et individualisées". Il est perçu comme un ensemble global au sein duquel les détails ne sont pas appréhendés isolément mais fondus et concourant à la perception du tout. Si une partie vient à être modifiée, cette modification n'est pas prise consciemment, mais elle retentit sur la perception de l'ensemble qui subit un changement dans sa physionomie générale; ainsi, le sujet éprouve un trouble inexprimable en pénétrant dans une pièce où un objet connu a été changé de place; le mélomane ressent douloureusement l'altération

(1) - POLIN - La création des valeurs, p.51

(2) - POLIN - La création des valeurs, p.51

(3) - GUILLAUME - Psychologie p.130

d'une seule note dans une mélodie. La perception synchrétique ou globale existe en qualité de fond perceptif sur lequel se dessine confusément ou consciemment l'objet particulier qui s'y individualise ou qui y figure. On sait que l'accord parfait mineur diffère de l'accord majeur par l'abaissement d'un demi-ton portant sur une seule note (1) "Mais dans la perception globale, ces deux accords se distinguent non par une différence locale, mais par une qualité qui appartient au tout : le second sera plus brillant, plus clair; on lui prêtera un caractère moral différent, énergétique, joyeux". La perception appréhende donc un ensemble qualitatif doué d'une physionomie propre irréductible. L'objet qui s'individualise ainsi dans un ensemble synchrétique "forme avec lui une opposition qu'on peut assimiler à celle qui existe entre une figure et le fond sur lequel elle se détache". Le fond est flou, mal défini, mal limité; la figure s'en distingue par un relief propre, un contour, une couleur parfois, plus stable ou plus homogène, dans le domaine visuel; une tonalité auditive particulière, comme une mélodie par rapport à l'accompagnement qui lui sert de fond dans le domaine de l'audition. Une figure n'est pas une juxtaposition de sensations ou d'excitations locales. (2) "Elle a une unité, une structure dans laquelle chaque partie possède une fonction qui concourt à déterminer son aspect sensible". Une même partie du champ perceptif peut être perçue alternativement comme figure ou comme fond. Des figures géométriques équivoques permettent une inversion de la perception qui s'accompagne d'un changement de l'aspect général de l'objet perçu. La perception appréhende donc une forme, une organisation sensible au sein d'un champ phénoménal qui lui sert de fond. L'émergence de la chose semble impliquer un clivage au sein du champ perceptif et une réorganisation de ce champ. Cette perception est secondaire par rapport à la perception synchrétique, ou, ce qui revient au même, au sentiment global que nous avons des choses et de leur rapport. Pour les psychologues de la Forme, l'objet qui apparaît dans la perception est doué d'une organisation interne, d'une structure propre qui le porte à l'existence pour nous; il est prégnant d'un sens pour nous; il remplit une visée du sujet percevant, il correspond à une intentionnalité active du sujet. La perception de la chose est incompréhensible en dehors d'une corrélation du sujet et de l'objet, celle-là même que nous révèle la réduction phénoménologique.

Certains adeptes de la théorie de la Forme ont essayé d'échapper à cette conclusion, en énonçant des lois de structure que l'on

(1) - GUILLAUME - Psychologie, p.130

(2) - GUILLAUME - Psychologie, p.133

ut résumer dans le principe de la bonne forme" énoncé par WERTHEIMER
) "La forme qui se réalise est la meilleure de toutes celles qui étaient
ssibles, c'est-à-dire la plus simple et la plus régulière" ou la plus
rtement organisée, qui revêt le caractère de forme privilégiée ou natu-
lle. La loi de la bonne forme rappelle donc les lois de la physique, dans
s lesquelles se réalise un équilibre privilégié. La constance de l'ob-
t qui est affirmée dans la perception en dépit de la variabilité inces-
ante des perspectives par lesquelles il nous apparaît, se trouve expli-
quée dans la théorie de la forme par la référence à l'équilibre d'une or-
ganisation perceptive, et, à la stabilité d'un fonctionnement neuro-psychi-
que. Une explication scientifique de la perception altère innéablement
son existence et sa réalité phénoménale. Il nous faut donc effectuer un
tour vers le donné primordial, vers la croyance naïve du sens commun en
réalité objective de la chose qui constitue l'essence même de la per-
ception, la décrire comme phénomène d'être, effectuer en elle la réduction
phénoménologique qui seule permettra de restituer à l'objet l'opacité qui
lui est siennne et l'existence qui lui revient en propre.

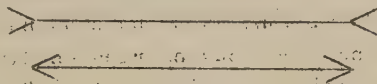
La conscience naïve est réaliste; elle pense atteindre
la chose directement, sans médiation corporelle. La perspective ne lui
paraît pas comme une déformation que la perception ferait subir aux cho-
ses mais au contraire comme "une de leurs propriétés, peut-être leur pro-
priété essentielle". Elle ne confond pas l'objet qu'elle perçoit avec le
système des images ou des perspectives qu'elle peut en avoir. Elle n'ignore
pas qu'elle voit un objet par l'intermédiaire des yeux, qu'elle le touche
par la médiation du tact. Mais elle ne se perçoit pas voyant ou touchant.
Elle perçoit les choses et elle ignore les mécanismes neuro-psychiques im-
pliqués dans la perception; la connaissance qu'elle possède des objets lui
paraît comme un savoir immédiat, pré-scientifique sur lequel elle ne se
pose pas de question. La réflexion psychologique s'est appliquée sur ce
savoir naïf et en a fait jaillir les contradictions. Le sujet perçoit selon
son corps qui se trouve être l'intermédiaire obligé entre le monde réel
et le monde effectivement perçu. Les sens peuvent susciter des perceptions
illusoires, des pseudo-perceptions. La chose se livre à nous selon certai-
ns apparences sensorielles, visuelles, auditives ou tactiles et l'activité

synthétique de l'esprit regroupe ces données et les unifie dans le savoir que nous prenons de la chose; autrement dit, l'unité de la chose ne serait que l'unité idéale de la connaissance que nous en prenons. Pour justifier la médiation corporelle, on a supposé une action de la chose sur le corps et du corps sur l'âme, une imitation ou un redoublement de la chose sensible en nous; on a inventé des "petits tableaux" intérieurs qui exciteraient l'âme à les percevoir; des "simulacres" à la façon des épicuriens, des "espèces intentionnelles", des "petites images voltigeantes par l'air" comme DESCARTES dans sa Dioptrique. Le corps fait échec à l'expérience naïve et le véritable problème de la perception est posé par l'intervention du corps dans l'acte de percevoir. Le réalisme et l'idéalisme sont également incapables de rendre compte du dévoilement de la chose dans la perception. Il faut abandonner l'hypothèse réaliste d'une action réelle de la chose sur le corps et du corps sur le sujet qui perçoit. Nous avons établi que la chose est perçue comme une figure sur un fond indifférencié qui serait le champ perceptif total ou le monde (1) "L'existence d'un champ visuel ou tactile ou auditif est une nécessité" "La structure formelle de la relation de la figure au fond" projette une lumière nouvelle sur l'intentionnalité de la conscience perceptive. Celle-ci ne s'applique pas à regrouper un certain nombre de données sensorielles ou de sensations et à élaborer la connaissance de l'objet. (2) "Nulle part, nous ne rencontrons quelque chose qui se donne à moi comme purement senti, comme vécu par moi sans objectivation. Ici comme toujours, je suis conscient du monde et, sur fond de monde, de certains objets transcendants". La conscience perceptive est transcendance vers quelque chose; et ce quelque chose qui lui apparaît lui est donné sur fond de monde. Ainsi la perception est première par rapport aux sensations; si on l'analyse comme phénomène de percevoir, au sens husserlien du terme, elle représente une totalité douée de sens, pour laquelle la distinction du subjectif et de l'objectif ne vaut pas, une totalité primitive ou originelle. Les prétendues qualités sensibles nous sont données comme des qualités de l'objet; la chaleur de l'eau m'est donnée comme une qualité appartenant à un milieu liquide. Une eau tiède peut certes paraître froide si la main de l'observateur a été préalablement en contact avec une eau très chaude; et cette expérience sera peut-être en contradiction avec la mesure du degré thermométrique de l'eau. Cette contradiction s'explique

(1) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.380

(2) - SARTRE - L'Etre et le Néant, p.375

par la différence qui existe entre l'objectivité vécue par la conscience perceptive et l'objectivité scientifique qui est seconde par rapport à elle. Un exemple type d'illusion sensorielle nous est fourni par l'expérience de MULLER-LYER où des segments égaux construits avec une règle et un compas sont perçus comme inégaux.



(1) "Lorsqu'on affirme que cette expérience traduit une illusion, on ne comprend pas qu'au contraire pour n'importe quel sujet percevant les deux segments sont effectivement inégaux et que ce n'est que par rapport au système de référence de l'expérimentateur qui a construit la figure qu'il y a illusion". ET L.S. sont perçus globalement, intégrés dans une structure sensorielle qui les englobe ainsi que les flèches de sens opposé qui les terminent. Dans la perception, les objets sont vus en groupe, dans une relation d'inclusion réciproque, dans une configuration spatiale ou dans une forme. Cette expérience montre de plus l'opposition qui existe entre le monde de la géométrie ou de la mesure dans lequel une figure est construite, et le monde de la perception, où la figure nous est donnée d'emblée sur le fond d'un champ perceptif global. Il faut dissocier l'entourage perceptif et l'entourage "géographique" selon KOFFKA. Le premier représente un donné immédiat, le second est constitué à l'aide d'instruments de mesure. Ainsi la vérité scientifique dérive de l'évidence anté-prédicative et immédiate de la chose perçue, selon FUSSERE, et se fonde sur elle. Le monde de la perception ne coïncide avec l'univers de la géographie; il lui préexiste, il est déjà là. (?) "S'il doit y avoir perception d'objets dans le monde, il faut que nous soyons dès notre surgissement même en présence du monde et des objets." La perception témoigne d'une présence de la chose à la conscience; mais, en revanche, celle-ci ignorent délibérément la médiation corporelle qui nous serait révélée par une explication scientifique de la perception, se pose comme négation interne de cette chose. Dire que la chose est donnée à la conscience revient à dire que la conscience se constitue en face de la chose comme n'étant pas cette chose; par un retour réflexif sur elle-même, elle s'appréhende comme transcendance active vers ce qu'elle n'est pas. La chose semble nous indiquer à nous-mêmes

(1) - LYSTARD - La Phénoménologie p.57

(2) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.378

comme un vide déterminé par elle. La conscience perceptive pour SARTRE coïncide avec un mouvement d'extase (qu'il transcrit : "ekstase") ou de dépassement du soi. Elle serait une pure indication de la chose; une distance infinie la séparerait du monde. Elle ne serait pas "engagée dans ce qu'elle perçoit" et ne collaborerait pas à sa perception. Cela revient à distinguer le sujet et l'objet, la conscience et la chose, l'en-soi et le pour-soi, à affirmer par exemple que nous voyons bien tel objet dans notre champ de vision, mais que nous ne nous voyons pas voyant et que, par conséquent, nous ne pouvons rien en dire. La vision n'est pas une activité que nous pourrions saisir en elle-même, elle n'est pas non plus la somme des sensations visuelles; car la sensation nous est apparue comme une invention des psychologues. Pour SARTRE, la vision ne peut être que "le système des objets vus"; elle est renvoyée au monde. Le sens que nous appelons la vue serait défini par nous secondairement comme une orientation commune par rapport à nous d'un certain nombre d'objets, une modalité visuelle de leur apparaître différente de la perspective tactile que l'on pourrait en prendre. Les objets vus indiquent l'œil qui les voit, en tant qu'ils sont ordonnés par rapport à lui; ils l'indiquent comme leur centre commun de référence. (1) "Le monde vu définit perpétuellement un objet visible auquel renvoient ses perspectives et ses dispositions". Ainsi pour SARTRE, le monde perçu renvoie à un objet intra-mondein, à un corps dont la facticité traduit la contingence de l'orientation du champ perceptif.

En somme, la perception implique un surgissement de la conscience comme (2) "négation explicite et interne d'un tel ceci sur fond de monde" qui fonde la réalité objective de la chose perçue et traduit une évidence apodictique. Il est nécessaire que (2) "l'objet m'apparaisse toujours tout entier à la fois" mais il est contingent que cette apparition ait lieu dans telle perspective plutôt que dans telle autre; la perspective qui traduit les relations de l'objet au fond mondein et aux autres - ceci est toujours indispensable et justifie le rôle du corps dans la perception. La perspectivisme de la perception permet de réintroduire

(1) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.381

(2) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.380

le corps au sein d'une théorie de la connaissance de l'objet qui paraissait l'oublier en définissant l'objet comme une présence clairement établie et transparente pour un spectateur sans consistance qui s'indique lui-même comme un vide déterminé par l'objet. Autrement dit, la perception serait établie sur le modèle de la connaissance intuitive, chère au rationalisme et à l'idéalisme classiques.

Pour MERLEAU-PONTY, qui reprend en le critiquant l'analyse de SARTRE, le perspectivisme de la perception n'altère en rien la vérité de la chose et la chose renvoie au corps propre : nous percevons avec notre corps; le corps n'est pas seulement indiqué implicitement par l'orientation contingente du champ perceptif; il faut renverser cette proposition et dire que le corps intervient activement dans cette orientation; il confère au monde un sens et une orientation; il le parcourt et le revêt d'une dimension spatiale ou d'une spatialité primordiale dont il serait porteur. MERLEAU-PONTY fait partir son analyse de la constatation d'un ici et d'un maintenant. L'ici appliqué au corps désigne l'installation des premières coordonnées, la mise en tension du corps en face de ses tâches, l'enracinement de la perception à un centre de référence utilisable, l'enracinement du corps actif dans un objet. Si la perception s'ouvre à la chose et à un espace, elle se présente d'abord comme un comportement; elle commence par un mouvement avant d'explicitement des significations. Dans la perception, nous nous dirigeons vers l'objet comme vers une chose qui pourrait nous être utile ou au contraire nous résister. Dans le geste de la main, il existe en germe une référence à l'objet. Le geste personnalise l'objet; par lui, je me place dans l'objet et lui applique une catégorie qui convient à mon corps. Il existe donc un art caché dans les profondeurs de notre nature corporelle que toute analyse existentielle de notre rapport au monde se doit de dégager. Une reconnaissance des profondeurs de notre être, du savoir incarné dans notre corps, qui rappelle un peu la "descente aux enfers" préconisée par la psychanalyse, constitue le point de départ de la réflexion de MERLEAU-PONTY. Celui-ci entend poursuivre l'œuvre de HUSSERL et réaliser dans la perspective d'une psychologie phénoménologique le retour au monde primordial du vécu originel, au monde de la vie, sol de toutes les expériences, le retour demandé par HUSSERL au Lebenswelt. Pour MERLEAU-PONTY, la signification de l'objet qui est donné dans la perception est seconde et doit être fondée sur un contact primitif avec le monde. Aussi le problème essentiel qui se pose à une phénoménologie de la perception est de savoir comment la chose est

constituée pour moi en tant que signification vécue, et, posée comme une unité primordiale antérieure à la multiplicité des perspectives particulières qui nous la dévoilent. D'où lui vient cette unité ? Où puise-t-elle le sens qu'elle a ou qu'elle est pour moi ? HUSSERL s'était référé à la conscience constituante issue de la réduction phénoménologique. MERLEAU-PONTY répond au contraire : "Quand je comprends une chose, par exemple un tableau, je n'en opère pas actuellement la synthèse, je viens au-devant d'elle avec mes champs sensoriels, mon champ perceptif, et finalement avec un typique de tout l'être possible, un montage universel à l'égard du monde". Dans la PHENOMENOLOGIE de la PERCEPTION, il décrit avec minutie le corps propre entendu comme "montage universel" à l'égard du monde, "typique de tout l'être possible"; il reprend les données de la pathologie nerveuse et mentale, les explications de la physiologie, les analyses des psychologues de la Forme, GOLDSTEIN surtout (il cite fréquemment "la Structure de l'Organisme") et il établit le corps psychique ou phénoménal comme puissance percevante.

La structure de l'expérience perceptive implique une référence des perspectives ou des profils partiels qui nous dévoilent la chose à "la signification totale qu'ils présentent". Elle est ambiguë puisqu'elle se déroule comme un flux d'événements individuels, d'apparences ou de silhouettes : (2) "mais il est vrai aussi de dire que ma perception accède aux choses mêmes, puisque ces perspectives sont articulées d'une manière qui rend possible l'accès à des significations inter-individuelles, puisqu'elles présentent un monde". La perception apparaît à MERLEAU-PONTY comme un rapport vécu des perspectives aux significations qui sont visées à travers elles, comme un type d'expérience originaire où se constitue le monde réel dans sa spécificité. Serait-elle assimilable à une intuition des essences, à une connaissance eidétique ? Sur cette interrogation semble s'achever le premier ouvrage de MERLEAU-PONTY intitulé LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT.

Dans la PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION, le problème est repris sous un angle nouveau. " Toute opération active (3)

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.490

(2) - MERLEAU-PONTY - La Structure du Comportement, p.236

(3) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.490

de signification" lui paraît "dérivée et secondaire par rapport à cette prégnance de la signification dans les signes qui pourraient définir le monde". La distinction faite dans la STRUCTURE DU COMPORTEMENT entre le structuré et la signification s'éclaircit pour lui : "Ce qui fait la différence entre la Gestalt (forme) du cercle et la signification du cercle, c'est que la seconde est reconnue par un entendement qui l'engendre comme lieu des points équidistants d'un centre, la première par un sujet familier avec son monde et capable de le saisir comme une modulation de ce monde, comme physionomie circulaire". Au-delà du rapport explicite que j'entretiens avec le monde dans la perception active, je dispose d'une complicité primordiale avec le monde conçu comme (1) "unité primordiale de toutes nos expériences à l'horizon de notre vie et terme unique de tous nos projets." . Dans cette perception conçue comme expérience primordiale, j'éprouve ma présence au monde; ou plutôt elle m'est fournie par l'expérience de mon corps. C'est donc bien notre corps psychique qui, dans l'œuvre de MERLEAU-PONTY, nous livre le secret de notre ouverture au monde. En lui serait enfermé un art caché capable de "faire surgir un sens dans les profondeurs de la nature", un savoir que je vis dans ma communication avec le monde.

Le corps nous ancre dans une perspective spatiale. Ainsi je ne pourrai jamais voir simultanément les six faces d'un cube. (2) " Je m'enfonce dans l'épaisseur du monde par l'expérience perceptive. Le cube à six faces égales est l'idée limite par laquelle j'exprime la présence charnelle du cube qui est là sous mes yeux, sous mes mains, dans son évidence perceptive." Le cube se dévoile à moi à travers les perspectives que mon corps me permet d'en prendre. Le cube est bien l'invariant ou "le géométral qui rend raison de ces perspectives". Et mon corps me permet d'en prendre une série indéfinie de perspectives. La perception de l'objet et la perception du corps propre ne sont, pour MERLEAU-PONTY, que "les deux faces d'un même acte". Pour SARTRE, l'esprit

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.490

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.491

était le sujet de la perception; (1) "c'était un pur néant sans aucun poids terrestre" et la notion d'un sens comme la vision ou le tact était presque impensable. Pour MERLEAU-PONTY, chaque sens est assujéti à un certain champ; et "tous les sens sont spatiaux" et ouverts sur le même espace, sans quoi les objets qu'ils nous présentent n'existeraient que pour le sens dont ils relèvent et seraient réduits à la condition de purs fantômes dépourvus de vérité. L'unité des sens exprime notre contingence fondamentale d'être dans le monde; et les espaces sensoriels sont (2) "des moments concrets d'une configuration globale qui est l'espace unique". Alors que le toucher ne peut embrasser simultanément qu'une faible portion de l'étendue limitée au corps, à ses téguments ou à ses instruments comme le bâton pour un aveugle qui projette son espace tactile, la vision exhibe simultanément des perspectives lointaines. Les sens, bien que distincts, communiquent en se projetant dans l'espace; ils investissent un espace-visible ou sonore ou tactile; mais ces divers espaces se rejoignent en un seul: des harmonies secrètes les relient. Les couleurs, les odeurs et les sons se répondent, avait déjà remarqué BAUDELAIRE. Et surtout (3) "les sens communiquent entre eux en s'ouvrant à la structure de la chose" (4) "Ils se disposent de manière à rendre possible par leur synergie la perception de l'objet". L'unité du schéma corporel assure l'unité des sens, rend effectives les équivalences et les transpositions sensorielles et fonde l'unité de l'objet comme "terme transcendant d'une série ouverte d'expériences". MERLEAU-PONTY n'hésite pas à retrouver dans le corps une "symbolique générale du monde". Par le corps, nous fréquentons le monde et lui donnons un sens. Dans la perception, nous ne pensons pas l'objet comme pourrait le faire le pour-soi de SARTRE; nous ne coïncidons pas avec lui par une intuition; nous sommes à l'objet par notre corps, nous nous confondons avec le corps et nous reprenons le savoir sédimenté en lui; nous profitons "d'un savoir habituel du monde", d'une "science implicite ou sédimentée". Le corps effectue la synthèse du monde perçu. Habitant l'espace, il replace l'objet dans l'espace. Bien plus, il nous permet de faire le tour de l'objet et pour cela il contracte le temps ou il le déploie: dans l'exploration

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.492

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.236-237

(3) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.248

(4) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.256

sensorielle, il projette autour du présent un double horizon de passé et d'avenir, il "donne un passé au présent et l'oriente vers un avenir". Il enferme dans la perception une histoire et surtout une préhistoire, un savoir figé et sédimenté, propre à être utilisé dans l'action. La psychologie phénoménologique a devant elle une tâche radicale : le retour à "l'expérience irréfléchie du monde" conçue, avons-nous dit, comme une perception originaire. Sur le fond du monde, le corps propre dispose du pouvoir de restreindre notre communication primitive avec le monde et de "moduler un champ perceptif" entendu comme un milieu général pour la coexistence de notre corps et du monde. Nous devons donc expliciter la relation organique du sujet à l'espace, et comprendre l'espace en tant que phénomène d'existence comme une prise du sujet et de son corps sur le monde. Que veut-on dire au juste lorsque l'on parle d'un espace orienté rendant possibles une perception nette et une action assurée ?

Considérons d'abord notre expérience du haut et du bas. L'expérience de WERTHEIMER est très explicite à ce sujet : Un sujet s'estreint à ne percevoir la pièce dans laquelle il est placé que par l'intermédiaire d'un miroir orienté à 45° par rapport à la verticale. Tout ce qu'il perçoit lui paraît incliné obliquement et étrange : un homme qui marche est penché de la sorte; un objet qui tombe paraît suivre une trajectoire oblique. Au bout de quelques minutes, la sensation d'obliquité disparaît. La verticale qui s'était inclinée à 45° a pu être redressée. Que s'est-il donc passé ? Au bout de quelques minutes, le sujet a redressé son champ perceptif, a dépassé le sentiment d'étrangeté qui l'étriquait et s'est senti capable d'habiter la chambre nouvelle, reflétée dans le miroir, avec ses bras et ses jambes. Il a réalisé une équivalence sensorielle, redistribué en fonction de son schéma corporel le haut et le bas. Ainsi la verticalité n'est pas une direction spatiale en soi ou absolue, mais une direction de l'espace objectivée par la perception, et assimilée par le corps. L'expérience de STRATTON qui consiste en un essai de vision avec des lunettes inversantes est tout aussi démonstrative. L'inversion naturelle de l'image rétinienne est supprimée par le port de lunettes spéciales : Le paysage vu au travers de ces lunettes paraît irréel et renversé; puis la perception se redresse au bout de quelques jours mais le sujet sent son corps comme renversé. Enfin, le corps se redresse et les gestes vont sans erreur au but. Ainsi, dans cette expérience, le sujet (1) "finit par s'installer dans une direction haut-bas

à la fois visuelle et tactile qui n'est plus saisie comme l'inverse de la verticalité ordinaire. Au contraire, la verticalité nouvelle est vécue comme verticalité tout court, c'est-à-dire précisément comme direction objective de l'espace". Même si l'orientation du champ visuel ne coïncide pas avec celle du corps, telle qu'elle est réalisée dans l'espace, une redistribution de l'espace est opérée par le corps, qui se rend capable d'habiter le monde qui lui est présenté, prend possession de ce spectacle et ajuste ses intentions motrices à ce nouveau champ perceptif. MERLEAU-PONTY rend compte de ce fait en supposant qu'un corps virtuel, conçu comme un système d'actions possibles, éplace le corps réel, le fait basculer et rétablit un certain espace ou un certain niveau spatial, exprimant ainsi son pouvoir sur le monde. Un niveau spatial nouveau succède à un niveau spatial précédent. Cela revient à dire que l'espace se précède toujours lui-même, qu'il est toujours déjà constitué. Dans la vision, mon regard n'a de prise sur les choses que pour une certaine orientation des choses. Le monde ne peut être perçu que dans une orientation qui lui est propre. L'orientation du monde est fondée sur la spatialité du corps propre. Loin de renvoyer au corps et de le justifier, comme le pensait SARTRE, elle est fondée sur lui.

L'expérience de la profondeur permet aussi les mêmes conclusions. L'empirisme et l'intellectualisme l'avaient assimilée à une largeur vue de profil. En fait, elle appartient au domaine de la perspective ou de la grandeur apparente des objets ; par elle, les objets trouvent une place dans l'espace. Elle exprime leur distance, c'est-à-dire leur situation à l'égard de cette puissance de prise qui appartient à mon corps ; ou plutôt elle permet de distinguer la prise ébauchée de la prise complète de l'objet ou proximité. Comme le haut et le bas, la droite et la gauche sont constituées selon un niveau spatial, par rapport auquel les choses se situent, de même la profondeur et la grandeur apparente expriment une possibilité pour un sujet en situation, engagé dans un monde, un rapport à une certaine prise de ses gestes, à une prise de son corps sur son entourage. L'analyse phénoménologique des trois dimensions de l'espace les fait apparaître comme des dimensions existentielles, exprimant (1) "la meilleure prise de notre corps sur le monde."

L'expérience perceptive du mouvement pose au psychologue une difficulté nouvelle. Exprime-t-il une relation entre des objets l'intérieur du monde ? Ou bien met-il à l'épreuve cette prise du sujet sur le monde qui nous a permis de caractériser l'espace. On doit à ce sujet rappeler les arguments de ZENON d'ELEE : la pensée d'un mouvement ou tout d'un objet en mouvement rend impossible le mouvement sur lequel il se porte. Il n'y a pas de mouvement sans un mobile qui se meut. Or, il n'y a pas de différence entre un objet en mouvement et ce même objet au repos : objectivement, il reste le même. Donc le mouvement n'est pas inhérent à son être. Il n'y a de mouvement que par rapport à un repère objectif et dans ces conditions il est impossible de préciser si le mouvement doit être attribué au mobile ou au repère qui lui est assigné. Bref, il n'y a pas de mouvement absolu ; le mouvement est une relation relative qui exprime le rapport d'un mobile et d'un entourage. Pourtant la perception d'un mouvement contredit la pensée de ce même mouvement ; cette contradiction peut même s'inscrire dans notre chair et porter un coup mortel, comme le rappellent les célèbres imprécations de Paul VALERY dans le CIMETIERE MARIN : (1)

" ZENON ! Cruel ZENON ! ZENON d'ELEE !

" Mais-tu percé de cette flèche ailée,

" Qui vibre, vole et qui ne vole pas !

" Le son m'enfante et la flèche me tue !

En ces quelques vers, VALERY fait tenir les raisonnements de ZENON et de PARMENIDE sur la flèche dont le mouvement serait apparent. Le "cruel ZENON" propose ironiquement à l'homme une terrible énigme : lui parlent de la flèche meurtrière. Comment le trait qui tue ne se meut-il pas animé d'un mouvement réel ? Et cependant la flèche qui vole ne se meut pas si son mouvement est uniquement pensé et non pas vu. La pensée du mouvement échappe au temps et à l'espace. Seule la perception rejoint le mouvement dans son existence et échappe à cette antinomie.

BERGSON a replacé le mouvement dans la vie intérieure : dans l'unité indivise d'une conscience inétendue, dans une expérience personnelle. Ainsi le geste de mon bras retrouve l'unité intérieure du

1) - Paul VALERY - Le Cimetière Marin, in Poésies, N.R.F.

mouvement. Dans les DONNEES IMMEDIATES DE LA CONSCIENCE, BERGSON distingue un espace immobile que l'on peut parcourir et un mouvement qualitatif, relié à une pensée alertée par le regard.

Pour MERLEAU-PONTY, le mouvement habite le mobile dans lequel il se déploie. Mais la perception du mouvement implique un mou-
 vent qui se déplace sur un fond ou dans un champ phénoménal. Tel mouvement parcourt et traverse notre champ visuel. Un acte de notre regard vient donner à telle partie de notre champ visuel une valeur de figure et au reste de ce champ une valeur de fond. La première nous paraît en mouvement; elle se meut effectivement; le restant du champ est inerte ou en repos. Ainsi la relation du mobile à son fond passe par notre regard, par une puissance qui lui est donnée de rejoindre les choses. Notre corps fournit au mouvement l'andrage qui lui est nécessaire pour être perçu en qualité de mouvement. Ainsi le mouvement, comme les dimensions de l'espace, ne saurait échapper à la prise du corps sur le monde, à sa puissance de projeter un certain milieu. La perception fait coexister les choses dans un espace et les enveloppe dans une même présence temporelle. Elle fixe le sujet dans un milieu, elle ancre son action dans un champ phénoménal. Elle élabore un monde qu'elle pose devant elle comme un fond. Elle se manifeste comme structure vécue ou comme forme. Elle s'installe dans un corps connaissant qui impose sa griffe sur le monde. Elle enveloppe un passé et se projette vers un avenir; elle s'ouvre au temps, comme elle s'installe dans un espace.

Au terme de cette analyse existentielle, nous venons de faire l'expérience du monde naturel. Nous avons saisi cette expérience "à l'état naissant" et nous lui avons demandé son propre sens. Au sein de cette épreuve du monde, nous avons aperçu un lien existentiel entre la subjectivité et l'objectivité, - lien qui se trouvait déjà dans la conscience enfantine, dont nous nous sommes d'abord préoccupés. Nous avons découvert l'espace naturel comme une projection d'une existence ou d'une vie. Mais nous pouvons retourner cette formule et dire que "l'existence est spatiale", c'est-à-dire que, par une exigence intérieure, elle s'ouvre sur un dehors, sur un espace mental, sur (1) "un monde des significations

et des objets de pensée qui se constituent en elle". Ainsi pourrait-on définir (1) " des espaces anthropologiques qui s'offrent eux-mêmes comme construits sur l'espace naturel". Le corps nous apparaît comme le premier modèle de cette existence; comme elle, il vit dans le monde et secrète un monde; il déploie les dimensions existentielles d'un espace, des distances vécues. Un espace nocturne nous entoure, nous suffoque par son étrangeté. Nous entrevoyons ainsi un espace effectif, indéterminé, obscur et la possibilité de plusieurs espaces : espace musical, pictural, poétique. L'artiste crée un espace expressif qui est une modulation de l'espace naturel. La conscience du primitif s'ouvre de même sur un espace mythique, sur un horizon d'objectivations esquissées, cristallisées en mythes; elle rejoint la conscience enfantine qui ne prend pas une distance suffisante à l'égard de ses motivations qui la portent vers le monde. Il existe de même un espace du rêve, qui module sur le plan de l'instantané les articulations du monde naturel. Plus encore, il existe un monde psychopathique de la conscience morbide qui se projette dans un espace vécu comme "théâtre de la terreur", pour le malade de BINSWANGER dont nous parlerons plus loin, comme un théâtre dont les issues sont fermées, comme un encerclement de la présence et un abandon à "l'appareil sanglant de la Destruction" conçu par BAUDELAIRE : nous retrouvons ces analyses en étudiant la destruction du monde psychopathique, la déchéance de la conscience aliénée et sa relation au corps.

Le corps nous est donné comme une puissance ou comme un pouvoir de nous projeter dans un monde. Telle est la conclusion fondamentale de l'oeuvre de MERLEAU-PONTY. Le corps nous révèle le monde naturel dans toute sa complexité et dans toute sa beauté. Il nous révèle à nous-mêmes. Par lui, la conscience se retrouve elle-même à travers toute l'épaisseur du monde. La conscience s'appareille à elle-même à travers une nature et une histoire. Elle devient conscience d'elle-même par une communion magique avec la vie universelle. A l'énigme de ZENON d'EELE, VALERY oppose la contemplation de l'univers, la coexistence avec le monde, la réconciliation de l'homme avec la nature, la communion avec la vie qui jaillit de son corps et avec les puissances secrètes qu'il projette. Le mouvement s'ouvre devant lui pour lui rendre le sentiment de son existence et le fait sort des flots de "la puissance salée" où l'homme aime à se plonger :

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.340

(1)

" Non ! Non ! Debout ! Dans l'ère successive ! :

" Brisez mon corps, cette forme pensive,

" Buvez mon sein, la naissance du vent !

" Une fraîcheur, de la mer exhalée

" Me rend mon âme. O puissance salée !

" Courons à l'onde en rejaillir vivant ! "

TEMPORALITÉ ET HISTORICITÉ

Nous savons que l'analyse existentielle ou phénoménologique se propose de saisir l'expérience "à l'état naissant" et de lui demander son sens. Mais ce sens n'est pas donné une fois pour toutes; il se constitue dans un devenir; il se donne et se reprend; il se modifie ou il évolue comme la vie même qui le porte. Derrière la signification, nous avons découvert la structure, et celle-ci est engagée dans une situation, dans un ici et un maintenant, dans un point de vue sur le monde. Notre étude de l'analyse existentielle appliquée au comportement humain ne serait pas complète, si nous ne songions à lui restituer sa dimensions première, le devenir des significations qu'elle nous restitue, la temporalité de l'existence qui les porte, l'historicité du monde humain sur lequel elle s'ouvre. La genèse et la structure sont les deux pôles inséparables d'une analyse intentionnelle. La connaissance du monde de l'enfant et du syncrétisme de sa perception nous a permis de restituer à la perception originaire de l'adulte sa signification globale et indifférenciée de foi en un monde, entendu comme un "champ de présence" spatio-temporel. (1) "la coexistence qui définit en effet l'espace n'est pas étrangère au temps; elle est l'appartenance de deux phénomènes à la même vague temporelle". Le présent vécu contracte en lui une épaisseur de passé et le projette vers un avenir; il fait confiance à la vie et au monde; et (2) "percevoir, c'est engager d'un seul coup tout un avenir d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde". L'espace et le temps sont vécus avant d'être pensés. Ils sont inhérents à notre situation mondaine et à notre projection d'un monde; et, par suite, ils représentent le cadre privilégié de toute analyse existentielle. Dans le chapitre précédent, nous avons étudié les dimensions existentielles de l'espace et nous avons considéré le mouvement comme la manifestation sensible de l'implication temporelle d'une spatialité vécue. Nous voyons un mouvement, mais nous ne pouvons le comprendre. Sa relativité se réduit seulement au pouvoir que nous avons de changer de milieu à l'intérieur du monde, de voir

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.306

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.344

le paysage défilait à travers la fenêtre du compartiment du train où nous sommes installés, ou au contraire de nous pencher par la portière et de voir le train fuir à travers la campagne. Nous projetons un monde au sein d'un espace avec la même énergie par laquelle nous tendons vers un avenir. La rétention d'un passé, la condensation d'une histoire dans un comportement, la sédimentation d'un savoir ancestral ou acquis ou d'une préhistoire dans notre corps, la projection d'un comportement dans un entourage, la propulsion vers un avenir, telles sont les notions que nous avons aperçues au cours de notre étude et que nous devons développer avec plus de détails au cours de ce chapitre.

L'analyse existentielle est génétique au sens fort du terme. Elle n'atteint pas des essences intemporelles mais des structures engagées dans un devenir, des significations originaires et mobiles d'un monde préexistant, d'un monde vivant primordial au sens husserlien du terme, sans cesse remanié par les horizons spatio-temporels et les champs de présence qui s'y projettent. Le monde ne peut être défini une fois pour toutes comme un système clos ou explicité en totalité. Il est inachevé, ouvert comme l'univers bergsonien, et en perpétuel devenir, la connaissance que nous prenons est mouvante comme lui. HUSSERL n'a pas cherché à définir une vérité extérieure à l'histoire. La vérité est toujours en mouvement, comme la vie qu'elle signifie; "vécue dans le flux du devenir, elle sera corrigée indéfiniment par d'autres vécus, elle est donc omni-temporelle, en voie de réalisation". HUSSERL écrivait dans la "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie": "Nous sommes de part en part des êtres en devenir, selon l'esprit l'historique." La phénoménologie a toujours et à juste titre repoussé les tentatives d'explications causales en psychologie et en psychopathologie; elle se propose seulement de comprendre la genèse d'une structure et le devenir des significations qui la manifestent. La psychologie phénoménologique ne fait pas abstraction de la chronologie et de l'histoire.

L'analyse psychologique est partie "à la recherche du temps perdu". Mais elle n'a pas toujours fait un bon usage du temps et cela a faussé une partie de ses résultats. Il est aussi difficile d'

penser le temps que de comprendre le mouvement. On a considéré le temps comme la mesure du mouvement (ARISTOTE) ou bien comme une image mobile de l'éternité (PLATON). Si l'espace pourrait être défini comme l'ordre des coexistences, de la même manière, le temps serait l'ordre des événements successifs. Il permettrait l'accord des contradictoires et leur assignerait dans la succession une place qu'ils ne pourraient trouver dans la simultanéité en raison de leur incompatibilité. De là est née la conviction que les parties du temps se repoussent, que la loi du temps est une loi de répulsion. Chaque moment du temps est englouti dans le néant. Un double mouvement de propulsion et de répulsion repousserait constamment dans un néant de regret un présent qu'il aurait projeté auparavant dans un néant d'attente. Il faudrait donc considérer le temps comme l'ordre de répulsion des parties qu'il contient, tel qu'une seule d'entre elles serait affirmée, les autres étant niées d'une façon différente. Une psychologie intellectualiste verrait en lui un système combiné d'affirmations et de négations. Elle le concevrait sur le modèle du nombre comme une multiplicité d'unités individualisées et juxtaposées au sein d'un système où ces mêmes unités se trouveraient niées réciproquement; - cet effort de répulsion active de ses parties est tel que la partie qu'il se donne comme réelle ou comme présente n'est jamais la même et que celle qui a cessé d'être réelle ne deviendra plus jamais réelle. Le dynamisme et l'irréversibilité seraient les deux propriétés fondamentales ou les deux dimensions existentielles du temps. On essaierait de le représenter comme un élément infiniment petit cerné par deux néants; ou bien comme un double mouvement de néantisation qui irait d'un néant à un autre néant en passant par cet élément infiniment petit qui serait le présent. Ainsi les parties successives du temps se repousseraient mais seraient liées l'une à l'autre. En leur appliquant une dimension chronologique, on a adopté un point de vue suivant lequel la chose qui dure pourrait être mesurée, comme un mouvant qui serait justiciable du nombre.

Le mouvement, le changement, la néantisation, toutes catégories qui ont été appliquées au temps du dehors, ont conduit les psychologues à représenter le temps sur le mode d'une dégénérescence ou d'un engloutissement d'une réalité psychique vivant sous le monœde du néant. Le temps résulterait d'une dégénérescence de l'éternité (PLOTIN) ou tout au moins d'une nature humaine intemporelle, qui serait contrainte de se chercher en dehors d'elle même dans une histoire qui ne coïnciderait

pas avec son être véritable. Le temps englobant tout le domaine du relatif, on a présumé un au-delà du temps, une éternité absolue. Le temps vécu serait pour les psychologues un effort pour réaliser sa propre nature, par des voies qui passeraient en dehors d'elle. L'embiguïté de cette conception paraît insoutenable. Et pourtant, c'est bien la voie qui a été suivie par l'analyse psychologique : elle a tendu à remonter vers l'éternité, à l'investir sous la forme d'une conquête extérieure et progressive. En prenant conscience de lui-même, le temps remonterait vers l'éternité; la conscience du temps impliquerait une issue hors du temps, ou une représentation confuse de l'éternité, ou plus simplement un désir d'éternité". Par le sentiment d'éternité, le temps que l'on croyait perdu pourrait être retrouvé. En prenant conscience du temps, nous coïncidons nécessairement avec un sentiment d'éternité; nous réinventons le temps comme un déjà vu ou un déjà vécu. Le déjà vécu, c'est par exemple la saveur d'un petit morceau de madeleine imbibé de thé, cet état de grâce que nous retrouvons, fait de joie puissante et de confiance en la vie. Cette saveur vécue intervient seulement comme une cause occasionnelle que PROUST aurait visée à l'intérieur de lui-même et qui lui aurait fait découvrir une réalité extraordinaire et insoupçonnée. Le souvenir est ressuscité à titre d'occasion; mais sa réapparition ne peut expliquer en aucune manière cet état de grâce où il se trouve plongé, ce phénomène naissant pourvu pour lui d'une signification quasi-mystique. Le phénomène se répète, se renouvelle plusieurs fois, lui remonte à l'esprit comme une vapeur, lorsqu'il entend tinter une cuillère dans une tasse, lorsqu'il s'essuie la bouche avec une serviette. Brusquement, les grâces pleuvent sur lui; l'éternité psychologique le remplit ... le temps est vaincu et surmonté sans effort; il lui apporte un sentiment direct et immédiat d'éternité. Le passé est retrouvé, mais dépassé dans un au-delà de lui-même, dans une direction qui n'est pas celle de la mémoire. L'analyse psychologique s'appuiera donc obligatoirement sur une impression globale, à la manière de PROUST, retrouvera un vécu qui paraissait perdu et tentera une reconstitution historique de la réalité psychique. Par l'illusion d'éternité, la mémoire est orientée dans une direction qui n'est plus la sienne, c'est-à-dire celle d'un passé revécu avec son horizon de passé. Un scepticisme intellectueliste est projeté sur les réalisations d'une prétendue mémoire. "Le passé est un mythe" dire-t-on avec VALERY, ou, si l'on veut, une invention que nous avons assumée pour nous débarrasser d'habitudes par trop encombrantes, pour diminuer par une rélévation mentale l'asservissement aux habitudes. La mémoire serait le

fruit d'une illusion : le passé serait le fruit d'un effort de relégation ou de "néantisation"; et la psychologie existentialiste à la suite de SARTRE ferait l'analyse phénoménologique de cette néantisation.

La théorie bergsonienne de la mémoire, qui fait entrer en ligne de compte des souvenirs, paraît entachée de réalisme. La mémoire étant entendue sous l'aspect d'une libération de l'habitude, le souvenir est réduit à la condition pure d'une représentation. L'habitude lui est opposée comme une fonction active, tendue vers une oeuvre, actuelle ou portée dans un présent, et liée au corps en tant que puissance d'action. "La mémoire retient tous nos états" dit BERGSON, comme un réceptacle réel de forme conique qui laisserait filtrer les représentations utiles pour l'action, capables de réactiver une adaptation motrice. La contraction de l'esprit dans le présent assure sa liberté comme puissance capable de choix et libère du joug des habitudes. Il peut être créateur, grâce à l'efflux d'un passé qui est spirituel; autrement dit, la création se fait en tournant à son profit la matérialité. Ainsi la théorie bergsonienne de la mémoire est réaliste parce qu'elle pré-suppose des souvenirs ou des représentations du passé. Il n'existe pas seulement une différence de degré entre un souvenir qui serait une perception affaiblie et la perception proprement dite. Un double jaillissement de durée retombe d'un côté en image du présent et d'un autre en souvenir ou image retrospective d'un présent. Le passé bergsonien n'est pas une totalité donnée comme l'éternité spinoziste. Il existe pour BERGSON un va et vient perpétuel entre le passé et le présent, le souvenir et l'image. Le passé n'est pas une force inerte. Il est repris, par un dynamisme interne qui le contracte au sein d'une perception présente. Le dualisme bergsonien entre la matière et la mémoire est dépassé par la tension créatrice d'un moi qui ne peut s'actualiser qu'en s'incarnant dans un corps et n'aboutir à sa fin que par une action qui engage le corps. Nous sommes immergés immédiatement dans un ensemble de forces ou d'habitudes motrices, comme dans l'ensemble d'un passé, donné immédiat pour la conscience. Notre perception pour être consciente doit être limitée et jaillir de ce double fond : cette limitation qui la fait être comme réalité psychique ouverte sur un double fond de matérialité et de spiritualité, c'est la contraction de la durée personnelle vécue qui jaillit au sein du moi comme une "énergie spirituelle" créatrice et explosive. L'intuition originale de la durée reste bien la matrice de l'oeuvre de BERGSON et aboutit au réalisme de "l'énergie spirituelle".

L'intuition d'un temps vécu comme distance ménagée entre le moi et les événements et propulsion créatrice vers l'avenir se retrouve dans les conceptions de MINKOWSKI relatives à l'analyse existentielle. En lui, les préoccupations du psychiatre et du psychologue se correspondent : tous deux considèrent l'existence humaine dans sa totalité et dans sa gravité ; le psychiatre l'envisage dans son malheur et dans son impuissance ; le psychologue, dans la possibilité qui lui est offerte d'atteindre son salut ou sa libération. Le souci majeur de MINKOWSKI est de libérer la description de l'existence de toute réduction à la science ou au corps comme objet de science et par suite d'empêcher qu'on en fasse le reflet d'autre chose, qu'on l'explique en terme de causalité, par la référence à un avant et à un après, à un antécédent et à un conséquent, par une juxtaposition de faits dans le temps. L'existence ne s'enferme pas dans un espace où tout lui serait donné et présent . (1) "Le présent dans la mesure où il est un des facteurs constitutifs du temps vécu le limite trop. Il s'en va par delà. Le passé et l'avenir vécus sont en tant que données immédiates de la conscience également de son ressort". L'existence ne peut être comprise que par une référence à une structure spatiale et temporelle qui lui est propre. Toutes les manifestations d'un psychisme normal ou morbide doivent être, selon MINKOWSKI, rapportées à un espace et à un temps vécus comme phénomènes constitutifs de la vie" ou essences de la vie psychique prises dans un sens husserlien. Le désir, en tant que projection d'un avenir, et l'avoir, en tant que coexistence et disponibilité dans une spatialité vécue expriment une relation essentielle de la vie humaine. MINKOWSKI en a donné une analyse existentielle approfondie dans deux ouvrages fondamentaux "LE TEMPS VÉCU" et "VERS UNE COSMOLOGIE". Dans le premier par exemple, il a situé les uns par rapport aux autres (2) "les phénomènes allant vers l'avenir, comme l'activité et l'attente, le désir et l'espoir, la prière et la recherche de l'action éthique, en montrant de quelle manière ils se surpassaient les uns les autres en embrassant un avenir de plus en plus large et en l'ouvrant en même temps de plus en plus devant nous". Cet "aspect spatio-temporal ou structural" de l'existence humaine constitue pour MINKOWSKI le plus haut échelon et le dernier stade d'une analyse phénoménologique ou existentielle. Toutefois, il admet que l'être humain particulier (3) "en raison même de ce particularisme, ne réalise jamais pleinement les phénomènes dont se compose sur le plan pur et

(1) - MINKOWSKI - Phénoménologie et analyse existentielle en Psychopathologie, Evolution Psychiatrique, IV, 1948, p. 149

(2) - MINKOWSKI - " " " " " " p. 160

(3) - MINKOWSKI - " " " " " " p. 160

idéal la vie psychique dans son essence; de cette vie il se détache en se concrétisant, en renonçant ainsi à la pureté des phénomènes dont sur le plan idéal se compose la vie". C'est ce que MINKOWSKI dénomme "principe de dégradation". Se voulant avant tout psychiatre, il s'est penché sur le problème de la conscience morbide et sur la réduction concomitante de son univers, le rétrécissement de l'espace effectivement vécu, l'effacement d'une temporalité qui ne se soulève plus vers un avenir et retombe sur elle-même, et, la dégradation d'un corps vivant en organisme. Dans cette voie, il rejoint les vues de BINSWANGER, de MERLEAU-PONTY, et de EY sur la destructuration du monde psychopathique et sur la dialectique intra-subjective (et non plus inter-subjective) de la conscience aliénée. Nous les retrouverons dans un prochain chapitre.

Si nous reprenons notre analyse existentielle de la temporalité en tant que structure vécue par une existence, au point où nous l'avons laissée, nous pourrions dire avec BERGSON que le temps est la puissance de ma compréhension du monde, dans la mesure où il est la puissance de mon action sur le monde, il est à la source ou à l'origine de ma liberté : il se confond avec un vieillissement créateur qui engendre l'être et qui me constitue dans une progression d'actions successives. Dans l'"EVOLUTION CREATRICE", BERGSON paraît admettre une coïncidence du temps général qui crée le monde et du temps personnel. Le temps personnel se dilaterait au-delà de ses propres limites et créerait un monde.

Le temps est donc inséparable de moi-même, de ma subjectivité. Je suis moi-même le temps, parce que je suis situé dans le temps, comme dans l'espace, dans un point de vue sur le monde dont je ne saurais me défaire; je suis en situation dans un monde et dans une histoire et il m'arrive de ressentir douloureusement cet engagement et de tenir à moi-même ce langage : "Si vraiment j'étais le temps, alors je coïnciderais avec le temps, je ne ressentirais plus l'injure du temps, je ne rêverais pas d'éternité". Je forme le souhait que "le temps suspende son vol". Le temps ne serait-il pas le fond de mon existence, mon horizon de vie, ma finitude, la totalité de mon être ? Un sentiment

d'impuissance m'étreint devant le temps, devant son irréversibilité, qui m'empêche de retrouver l'état dont je suis parti, devant le vieillissement de mon être corporel. Je ne puis m'engager dans toutes les voies qui s'offrent à moi, car je ne suis pas éternel. Mon travail dure. "La douleur essentielle, disait LEIBNIZ, est de ne pouvoir tout faire d'un coup". Toutefois, le refus effectif du temps me situe dans un plan de rêve; et il m'est indispensable, si je veux agir, d'accepter le temps. Celui-ci doit être assumé par moi comme la situation qui m'est donnée, comme la forme de mon sens intime, en langage kantien, le cadre et la matrice de tous mes événements psychiques, la dimension existentielle de mon être et sa structure concrète. Le temps serait, pour CLAUDEL, le sens de notre vie, analogue au cours d'une rivière, ou, avec BERGSON, une réalité fluente. En fait, le changement suppose un point de vue qui l'enregistre; et le temps est inséparable d'une subjectivité ou d'une conscience qui ne projetterait pas sur lui un regard intemporel, comme le suppose - rait une psychologie intellectualiste, mais qui constituerait une temporalité à laquelle pourtant elle ne saurait échapper. Ainsi le passé et l'avenir ne sont pas retirés de l'être et attribués à une subjectivité qui insérerait son néant, comme un creux au sein de l'être, ou évoqués comme deux possibilités du néant. Nous avons vu que BERGSON prétendait expliquer la conscience que nous avons de notre passé par une conservation psychique des événements de conscience passés dans un inconscient hypothétique. Il s'agit là vraisemblablement d'une explication réalistes qui retrouve les schèmes d'une pensée causale. La reconnaissance du passé ne peut dériver d'un contenu physiologique ou psychique conservé; car ce prétendu passé conservé devrait se représenter comme un ancien présent, qui ne pourrait à aucun moment se faire reconnaître comme passé avec son horizon de passé. La conscience du passé le pose comme passé; c'est le passé lui-même qui se donne en personne à la conscience et qui se fait reconnaître en qualité de passé; il est d'emblée singulier; il porte en lui le sens du passé; il est revécu comme histoire, exprimant ainsi l'historicité de notre être. Le temps n'est pas une succession d'instants ou de maintenant. Le présent s'annonce et se donne comme un passé prochain; l'avenir exerce une pression sur le présent, se donne pour un prochain présent. En un mot, le temps ne se projette pas, comme le cours d'une rivière, d'un passé vers un présent et vers un avenir. Il se donne à nous avec son sens, avec son intentionnalité propre, comme un passage du présent au passé et du futur au présent. Le temps n'est pas un objet immanent à une conscience intemporelle; (1) "il est essentiel au temps de se faire, de n'être jamais

complètement constitué" et (1) "une conscience thétique du temps qui le domine et l'embrasse détruit le phénomène du temps". Une analyse phénoménologique du temps doit le saisir à l'état naissant dans son apparaître, dans sa dimension existentielle, dans sa prise de contact avec lui au sein d'un champ de présence originaire qui est aussi le champ de mes expériences premières dans un monde pré-donné et pré-objectif. La présence temporelle est vécue avant d'être pensée,(2) "comme une expérience originaire où le temps et ses dimensions apparaissent en personne sans distance interposée et dans une évidence dernière. C'est là que nous voyons un avenir glisser au présent et au passé". Ma journée commencée est toujours là, derrière moi; elle pèse sur moi, je l'ai en mains, de même que j'ai encore en mains la journée qui l'a précédée et, de proche en proche, les journées précédentes que je peux revivre avec leur double horizon de passé que je sais lointain et d'avenir que je sais fermé. De même, mon avenir, comme attente, pèse sur mon activité présente, comme le but de celle-ci et aussi comme le fond indéterminé de tout ce que j'attends. Quant au présent lui-même, il est vécu comme l'entourage de mon comportement, comme le fond sur lequel s'inscrit mon activité actuelle; il s'intègre dans mon champ perceptif et opérationnel, dans mon champ empirique, au sens le plus large de ce mot. Pour MERLEAU-PONTY, c'est bien "mon champ perceptif lui-même qui traîne après lui son horizon de rétentions et mord par ses projections sur l'avenir". Ces intentionnalités ne portent pas d'un moi primordial mais rayonnent du champ perceptif lui-même.

L'analyse phénoménologique de la conscience a permis de l'expliciter non seulement comme un "flux de vécus" mais aussi et surtout comme un réseau ou un entrelacement d'intentionnalités.

(3) "Bien qu'il soit entrelacé de cette façon particulière avec tous ses vécus, écrivait HUSSERL dans les Ideen, le moi qui les vit n'est point pourtant quelque chose qui puisse être considéré pour soi et traité comme un objet propre d'étude. Si l'on fait abstraction de ses façons de se rapporter et de ses façons de se comporter, il n'a aucun contenu que l'on puisse expliciter; il est en soi et pour soi indescriptible, moi pur et rien de plus". Si le sujet est historique profondément et originairement, le temps lui-même doit être envisagé comme

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p. 475

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p. 476

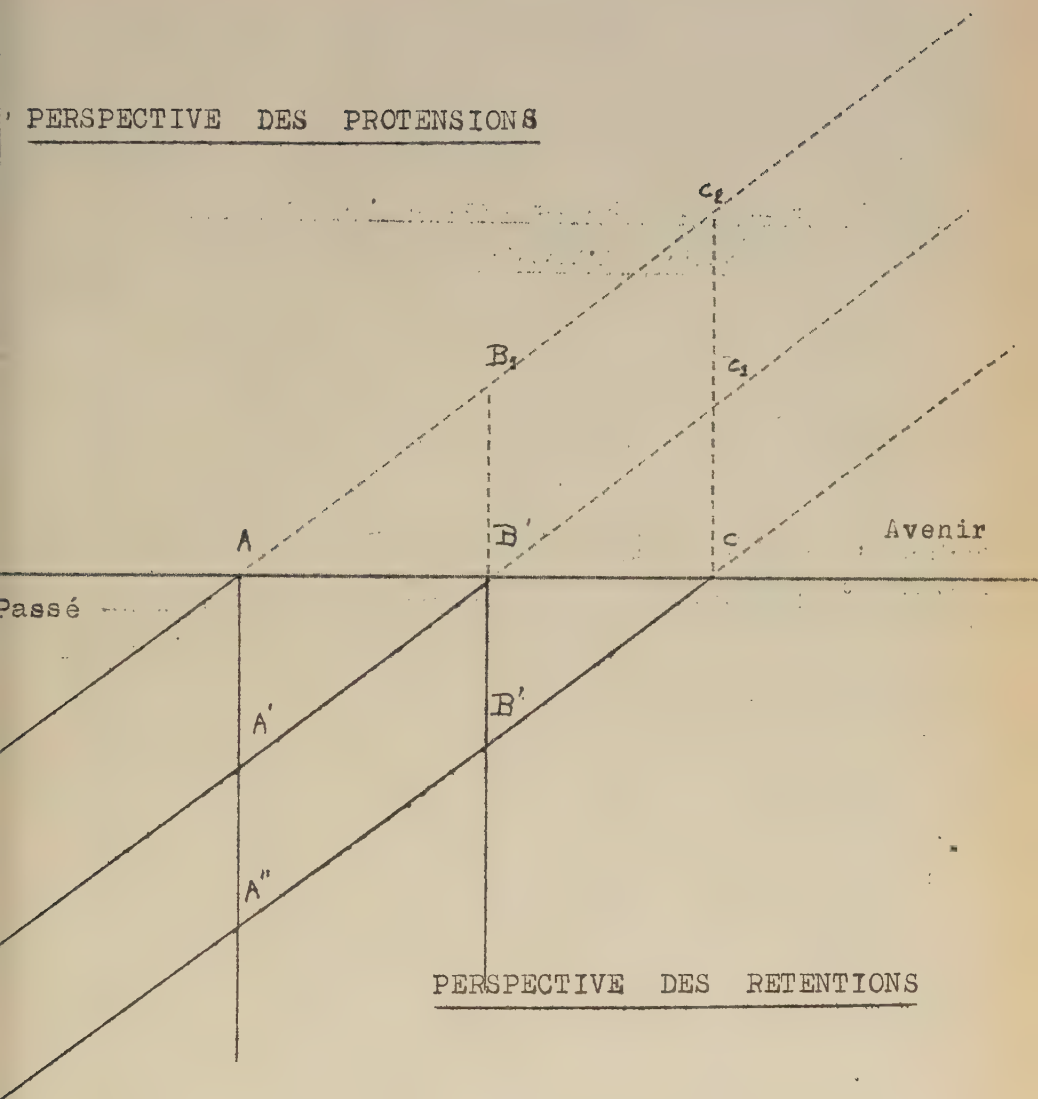
(3) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.480

un réseau d'intentionnalités. La conscience intentionnalise le passé comme un ne plus et l'avenir comme un pas encore; ou, ce qui revient au même, le passé est visé comme rétenition et l'avenir comme protension. Ainsi, le temps serait appréhendé commodément comme un entrelacement de rétenitions et de protensions, comme un emboîtement d'horizons successifs au sein d'un même champ de présence. Parce que la conscience est historique ou engagée dans une histoire, il lui est donné de déployer le temps et de se déployer dans un temps. Mon présent se prolonge en un horizon de rétenitions où je reconnais mon passé récent et mes vécus plus anciens et il se projette en un horizon de protensions qui comprend mon avenir immédiat et les projets qui me visent dans un avenir plus éloigné. Le champ phénoménal de mes expériences englobe obligatoirement l'espace et le temps vécus comme horizons de toutes mes expériences.

Dans "ZEITGEISTSTSEIN (p.22)", HUSSERL a donné un schéma qui visualise le temps comme réseau de rétenitions et de protensions. Sur ce schéma, la ligne horizontale représente la série linéaire des moments du temps, ouverte du passé à l'avenir. Les lignes obliques représentent les silhouettes ou les apparences des moments successifs du temps, lorsqu'ils sont vus d'un moment ultérieur; ou la série des sédimentations historiques successives au cours du temps. Les lignes verticales représentent les apparences successives au cours du temps d'un même événement du temps. C'est le domaine du fait historique toujours révisible ou en devenir.

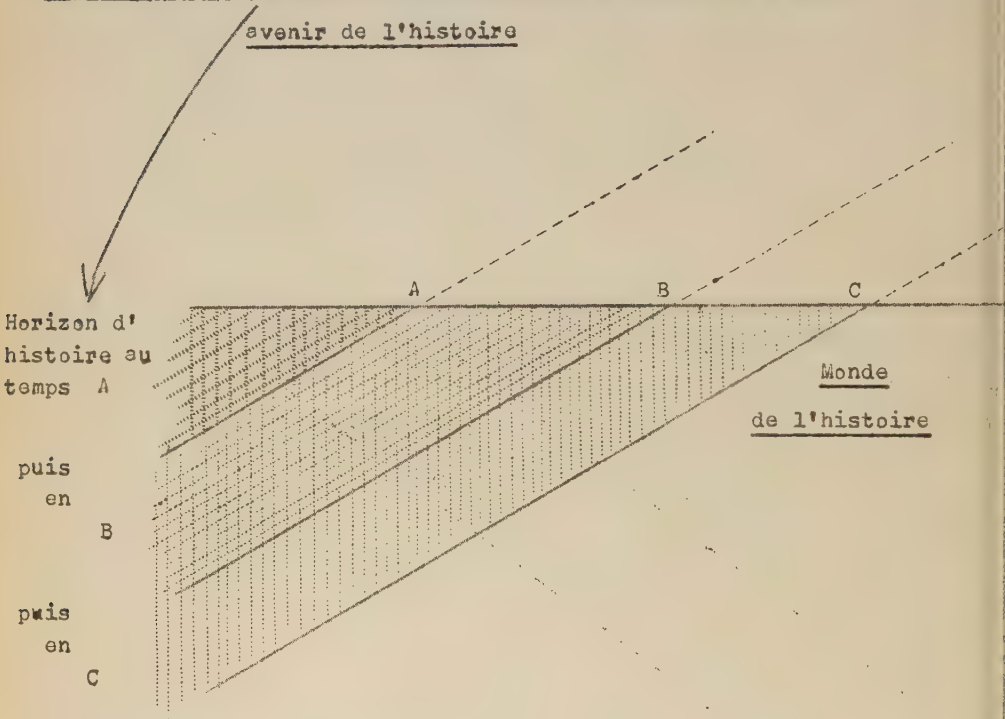
(Voir Schémas pages 84 et 85)

PERSPECTIVE DES PROTENSIONS



PERSPECTIVE DES RETENTIONS

modifié par un Horizon des perspectives d'avenir ou à venir
avenir de l'histoire



Le passé et l'avenir sont donnés à la conscience dans un mouvement d'extase (ou d'ek-stase) ou de transcendance, dans un éclatement de la conscience, qui apparaît dans ce schéma comme une structure point-horizon ou une existence ponctuelle ouverte sur un double horizon de passé et d'avenir : ces deux horizons s'emboîtent dans un présent ponctuel, sur la ligne horizontale qui figure la série des maintenant ou des instants ponctuels. Elle atteint son passé en se dépassant, en sortant d'elle-même comme présence actuelle. De la même façon, elle découvre son avenir.

Dans ce schéma, les instants A, B, et C sont isolés abstraitement et, pour tout dire, arbitrairement. Les horizons successifs du temps s'emboîtent dans un mouvement continu qui se confond avec la vie même de la conscience. Le présent se transcende lui-même vers un avenir et vers un passé; ou plutôt l'avenir se donne comme venant au présent et le présent comme allant au passé. Le temps n'est pas une totalité fermée rassemblée dans l'instant. Il se donne en personne comme une totalité ouverte, qui avance d'un futur vers un présent et d'un présent vers un passé. Le projet B qui esquissait sa silhouette ou B₁ au temps A se donne en personne au temps B; il est vécu dans son actualité; mais au temps C, il sort du présent et il est retenu avec une silhouette de passé ou B'; il est poussé dans le passé ou dans l'histoire par la transcendance active de la conscience et il s'adjoit un passé plus ancien déjà sédimenté en A' et A". Tout ce passé sédimenté se donne au temps C comme son horizon d'histoire. Ainsi l'avenir anticipe comme un pas encore sur le présent; il lui imprime son propre mouvement et refoule ce dernier dans le passé par la force même qui l'actualise. L'histoire est toujours ouverte sur un à-venir; elle est esquissée et reprise à chaque moment du temps. Elle est repensée par une communauté d'existences viventes dans la coexistence, par une société ou par une civilisation qui y projette ses visées et ses desseins ou ses intentions actuelles. Considérons les points A, B et C, non plus comme des maintenant successifs d'une même existence, mais comme des civilisations ou des mondes humains successifs, passés présents ou à venir : un moment ou une période de l'histoire est d'abord vécu, avec son ouverture sur l'avenir ou son horizon de futur, comme le présent d'une société ou d'un monde inter-humain et en fonction d'un passé sédimenté qui est repris et assumé dans ce présent. Cette période de l'histoire est ensuite reprise par la science historique, mais l'historien qui en écrit l'histoire, évoque ou ressuscite le passé avec son horizon de passé; mais il ne peut faire abstraction

des préjugés, des méthodes et des possibilités qui lui sont offertes par la société où il vit, et il repense ce passé qui fait l'objet de son étude en fonction des perspectives d'avenir ou des idéaux et des valeurs qui émergent de sa conscience. L'univers de l'histoire ne coïncide pas avec le monde de la physique. Il reproduit sur une plus large échelle et en le dépassant éminemment le monde du vivant qui relève de la biologie avec ses dimensions d'évolution et de progrès. L'historien ne se contente pas de rassembler les sédimentations du passé accumulées, comme des couches géologiques successives, dans des documents, des témoignages ou des traditions; il leur donne un sens en fonction d'une perspective qui est la sienne ou qui lui est suggérée par la coexistence avec le monde inter-humain où il insère son existence. Mais il est aussi vrai de dire que le passé se donne à lui en personne avec la signification qui lui est propre et avec son horizon de passé, puisqu'il ne peut se donner comme tel qu'après avoir intégré tous les horizons d'avenir sur lesquels il débouchait et toutes les perspectives d'un à-venir aujourd'hui fermé. Autrement dit, le phénomène historique ou temporel se donne comme une existence pluri-dimensionnelle qui intègre dans une corrélation vivante des protensions, des intentions et des rétentions, qui apparaissent comme des significations vécues ou des vécus doués de sens, explicites en eux-mêmes et par eux-mêmes. Ce que nous avons dit de la temporalité vaut pour l'historicité. Si la temporalité est vécue comme une structure par et pour une conscience individuelle, l'histoire émerge d'une coexistence vécue au sein d'un monde inter-humain et suppose sous sa forme achevée une conscience personnelle à laquelle elle se donne nommément et qui est la conscience de l'historien. L'histoire n'est pas linéaire comme l'espace : elle n'est pas limitée à l'horizon du passé. Elle intègre obligatoirement un passé reconnu comme système de rétentions, un présent qui est un faisceau d'intentions et un avenir qui ressemble un monde de projets. Cet horizon de passé ne lui est pas contesté puisqu'il constitue l'objet même de son étude. Son présent coïncide avec la présence même de l'historien qui reconnaît le passé avec sa qualité de passé et le constitue. Son avenir ressemble les idéaux et les valeurs qui appartiennent en propre à la civilisation et au monde culturel qui permet à l'historien d'accomplir son oeuvre et dont il ne saurait s'abstraire. L'histoire, comme le sujet lui-même n'a donc pas une signification assignable une fois pour toutes, mais une signification en cours ou en devenir et en progrès, puisque toute évidence nouvelle a le privilège de vérifier, réajuster et remanier une évidence ancienne. Il existe une genèse du sens dans la conscience individuelle, dans la conscience collective non théorique et dans la réflexion ou la conscience théorique de l'historien.

Le schéma de HUSSERL peut s'appliquer à l'historicité comme à la temporalité. Toutes deux coïncident avec l'expérience d'un Je ou d'un Nous primordial.

Dans la perspective d'une conscience individuelle, il est facile de comprendre la genèse d'un événement psychique. Celui-ci apparaît au terme d'une longue préparation qui est une maturation. Il se signalait d'abord par des esquisses ou des projets de plus en plus prochains.(1) " Il approchait en personne. Quand il est venu au présent, il y apportait sa genèse dont il n'était que la limite et la présence prochaine de ce qui devait venir après lui." Ainsi chaque présent, le présent de la conscience commune ou de l'historien "réaffirme la présence de tout le passé qu'il chesse" ou qu'il rappelle et "anticipe celle de tout l'à-venir". Pour MERLEAU-PONTY, il y a bien une seule poussée temporelle (BERGSON emploierait plutôt le terme de jaillissement) qui exprime la subjectivité dans la dimension ontologique du pour-soi ou de l'être qui vise toujours un au-delà de lui-même, et s'incarne dans une extase vers un avenir et vers un passé. Dans ces conditions, la mémoire suppose pour lui un "emboîtement continu des rétentions", un "enchaînement continu des champs de présence", qui s'effectue de proche en proche et progressivement et qui nous restitue le passé avec son horizon de passé. Une "infinité ouverte de champs de présence, révolus ou possibles" s'offre au moi vivant. Il anticipe son avenir prochain comme son geste est déjà à son but. Son corps lui-même enferme et déploie le temps. Une préhistoire, avons-nous dit, est déjà incluse dans le corps psychique entendu comme corps connaissant en complicité par ses champs sensoriels avec un monde. Le sens de l'homme est en devenir; et le temps pour lui n'a de sens que parce qu'il est lui-même le temps ou parce qu'il est engagé dans une structure unique qui est la présence temporelle, parce qu'il coïncide avec son être dans et par le temps. Le temps est (2) "à la lettre le sens de notre vie et, comme le monde, n'est accessible qu'à celui qui y est situé et qui en épouse la direction; et le pour-soi, la révélation de soi à soi n'est que le creux où le temps se fait." Le monde, pour MERLEAU-PONTY, se confond avec l'horizon du présent

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.492

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception, p.493

et le corps est nécessairement lié à la conscience, car il n'est pas (1) "une seule fonction corporelle qui soit rigoureusement indépendant des structures de l'existence" et (2) "il n'y a pas de monde sans une existence qui en porte la structure". L'existence doit être définie comme "présence au monde" et engagement dans le monde". Dans le monde elle perçoit d'autres comportements qui manifestent autant de présence, elle entrelace sa temporalité avec d'autres temporalités qu'elle n'essime pas de l'intérieur mais avec lesquelles elle coexiste. Elle s'ouvre donc sur un monde humain, elle a un horizon social, elle s'insère dans une histoire qui la dépasse.

Nous retrouvons ici la perspective historique qui était incluse dans la représentation husserlienne de la temporalité. L'histoire est aussi l'histoire universelle relative au Nous, au Nous de HEIDEGGER, aux coexistences, c'est l'histoire des hommes. La science historique s'attache aux documents, aux vestiges du passé, aux monuments qui l'attestent en se conservant jusqu'à nous; ce matériel qui se donne à l'historien est d'emblée porteur d'un sens; il renvoie à un monde réel ou historique qui apparaît comme une première esquisse de l'univers collectif passé qu'il atteste. Mais ce monde ne serait rien s'il ne recontredit pas l'historicité de l'historien, comme nous l'avons déjà entrevu. Ainsi le rôle de l'historien serait de révéler, selon HEIDEGGER, "possibilité qui fut effectivement existante dans le passé." Dans son "INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE", Raymond ARON a pu soutenir que la science historique est inséparable de la situation historique et qu'elle s'élabore et représente (3) "une forme de la conscience qu'une communauté prend d'elle-même". C'est ce que nous avons appelé le présent de l'historien; et l'on peut, à ce propos, évoquer la multiplicité et la diversité des histoires de la Révolution française. Si l'histoire est toujours ouverte et en devenir, il n'en reste pas moins qu'il existe un sens du devenir historique qui se donne nommément, que nous retrouvons sans pouvoir le construire et que nous pouvons comprendre parce qu'il existe entre la civilisation que nous considérons et la nôtre une communication possible, une ouverture par où fuse le sens. L'histoire n'est

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.494

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.494

(3) - ARON - Introduction à la Philosophie de l'Histoire p.488

pas fermée sur une totalité dont le sens serait donné une fois pour toutes. Tel évènement passé possède encore un retentissement sur le futur, une vie intentionnelle projetée sur un à-venir, un sens à-venir; et il n'est pas absurde de parler d'un avenir de la Révolution française ou de la révolution prolétarienne d'Octobre 1917 et de dire que leur signification est loin d'être achevée; en ce sens aussi il est vrai de dire que l'histoire englobe un avenir.

Ainsi la phénoménologie ne prétend pas appréhender des essences intemporelles, mais une vérité historique, un sens en devenir, une vérité en mouvement ou en cours, une structure enfoncée dans la temporalité. Elle est donc éminemment apte à saisir une réalité humaine et inter-humaine en devenir, à se constituer en qualité de psychologie, et à insérer le mouvement dialectique d'une analyse intentionnelle ou existentielle dans un devenir humain ou inter-humain. C'est dire qu'une analyse de ce type doit pour être complète s'intégrer dans la perspective de l'être-pour-autrui et du monde inter-humain qui lui est ouvert dans la communication avec autrui et par le langage, et qui se retrouve élargi à la mesure d'une histoire.

Le mouvement d'une analyse existentielle nous a porté dans un présent pré-objectif où nous avons trouvé tour à tour notre corporéité, notre spatialité, la préexistence d'un monde et notre temporalité. Avec la compréhension de la socialité ou de l'existence pour autrui, nous aurons achevé de décrire les structures vécues et primordiales de l'existence humaine qui représentent les polarités concrètes et ouvertes ou les perspectives existentielles d'une investigation du psychisme primordial et de l'existence humaine dans son ensemble.

L'INTERSUBJECTIVITÉ,

LE LANGAGE ET LE MONDE HUMAIN

La révélation d'un monde naturel nous a renvoyé à l'existence d'un Je primordial en présence duquel il se constitue. Le moi transcendantal de HUSSERL ne se confond point pour autant avec l'individu. La masse de l'humanité vit dans la naïveté primitive d'une existence collective et le moi empirique fait effectivement partie d'un tout naturel comme l'espèce, ou social comme le groupe. Dans le monde naturel et social, il y a des degrés différents d'individuation de l'humanité. Le primitif vit dans une communion magique avec les choses; les sociologues ont montré qu'il ne se distingue pas du clan dont il fait partie organiquement; on trouve seulement dans sa conscience l'individualité du clan auquel il appartient et qu'il distingue formellement du groupement de clans que représente pour lui la tribu. La conscience de soi apparaît comme une création tardive dans l'histoire de l'humanité, ou comme le produit d'une civilisation; et l'individu comme une détermination secondaire, effectuée à partir d'un nous primordial ou d'une conscience collective objectivée. L'individualisme définit une civilisation; et il est possible de retracer en quelques mots les grandes lignes de cette libération progressive de l'individu, de cette déhiscence ou de cet éclatement d'une conscience collective entendue comme une indivision primitive des consciences.

On pourrait citer en premier lieu l'apparition des premiers philosophes grecs dans les villes commerçantes de l'Ionie, le "connaiss-toi toi-même" de SOCRATE; les conceptions orphiques sur l'origine de l'âme humaine, qui expriment le sentiment d'un dépaysement de l'âme dans le monde; - on retrouve ce sentiment dans ces vers de LERMONTOV :

- (1) " Et longuement elle languit dans ce monde,
" Consummée d'un désir merveilleux;
" Et les tristes chansons de la terre.
" Ne pouvaient lui remplacer la musique céleste"

A ROME, les stoïciens et les épicuriens faisaient, en suivant des directions opposées, du bonheur individuel le but de la vie. La Renaissance apporte avec elle l'esprit du libre examen : l'individu se pose comme le juge unique du bien et du mal avec pour seul soutien la lumière naturelle. DESCARTES et le 18ème siècle assurèrent la liaison entre l'individualisme et le rationalisme. ROUSSEAU établit une transition entre le rationalisme et le romantisme et affirme la primauté d'une conscience "instinct divin". Enfin, le romantisme révèle la puissance créatrice de la fantaisie individuelle et de l'imagination qui est à son apogée dans l'art; la vie effective s'épanche en toute liberté et inonde le contenu entier du moi.

La conscience de soi est en fait une création du soi
dans la souffrance. Elle se sait vulnérable, parce qu'elle s'apparaît à elle-même incomplète ou insuffisante et surtout parce qu'elle éprouve douloureusement un sentiment de servitude et de dépendance à l'égard du monde. Ce n'est pas tant dans son existence que le moi ressent sa solitude; il la vit en face et au milieu des autres, ainsi que dans le monde où il s'est aliéné. Pour résoudre cette tension douloureuse, l'individu s'enfonce en lui-même et se sépare de plus en plus des autres. Extérieurement, il s'établit avec eux les contacts indispensables, mais il s'en tient là et il jouit égoïstement du spectacle des autres sans s'y intégrer. "Par moments, écrivait GIDE, il me semblait que les autres ne s'agitaient que pour augmenter en moi le sentiment de ma vie personnelle". Les hommes sont éprouvés comme appartenant à un monde étranger au moi, les choses et les hommes sont ressentis comme des objets. Le précepte nouveau est de n'écouter que soi et de développer toutes ses possibilités : "Jusqu'où mon désir peut s'étendre, là, j'irai"; et, vis-à-vis d'autrui, il se mue, dans "LES NOURRITURES TERRESTRES" en un impératif rigoureux : "Ce qu'un autre aurait aussi bien fait que toi, ne le fais pas, aussi bien dit, ne le dis pas, aussi bien écrit, ne l'écris pas". Ainsi le moi ou l'individualité est irréductible, irremplaçable et

unique. L'individualité est la subjectivité même. L'individu dit "Je" et ce "Je" est irréductible à un "cela". On ne peut observer l'individu de l'extérieur, sans l'objectiver ou le supprimer. L'individualité n'est pas la rencontre fortuite d'une pluralité de séries causales, ou une pure contingence, sans unité interne, qui tirerait son existence, comme un événement historique, de son vieillissement dans le temps.

Portée à l'absolu, la solitude du soi serait un enfer, une fuite vers le néant. L'existentialisme de HEIDEGGER ou de SARTRE est une forme exaspérée de l'individualisme. L'individu sort de lui-même, se dépasse en se portant vers ce qu'il n'est pas. La conscience vit sous la contrainte du néant, condamnée à devenir ce qu'elle n'est pas ou à le jouer et à n'être pas ce qu'elle est; le néant est à l'intérieur d'elle-même constitutif de son devenir. L'individu est condamné à l'échec; la déréliction, la duplicité et le malheur sont le lot de son existence entendue comme existence pour soi ou conscience de soi.

La communication entre les consciences est impossible sur le plan de l'existence. Autrui me saisit comme un objet; ma transcendance est transcendée ou aliénée. (1) "Je m'échappe d'Autrui en lui laissant mon Moi aliéné. Mais comme je me choisis comme arrachement à Autrui, j'assume et je reconnais pour mien ce Moi aliéné. Mon arrachement à Autrui, c'est-à-dire mon Moi-même, est par structure essentielle assumption comme mien de ce Moi qu'Autrui refuse; il n'est même que cela. Ainsi ce Moi aliéné et refusé est à la fois mon lien à Autrui et le symbole de notre séparation absolue". La séparation d'autrui et de moi-même est inscrite au cœur de mon existence et (1) j'en suis perpétuellement responsable dans mon être". Un solipsisme rigoureux est profondément enraciné dans l'existence humaine et aussi dans la pensée philosophique. Car, à partir du moment où la conscience du soi est posée comme un absolu, elle exclut tout ce qui n'est pas elle et elle ne peut ni accepter ni comprendre une prétendue conscience d'un autre soi. Le soi est lui-même pour lui-même; il est contradictoire de penser qu'un autre soi-même pourrait s'entrelacer avec le premier. Des monades parfaitement isolées dans leur substantialité auraient seulement une fenêtre

(1) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.345

ouverte sur le monde. Si REIBNIZ accepte une république des esprits sur laquelle règne Dieu, il nie la possibilité d'une communication directe de conscience à conscience. Autrui (1) "exigerait de moi pour être perçu une opération contradictoire, puisque je devrais à la fois le distinguer de moi-même donc le situer dans le monde des objets et le penser comme conscience, c'est-à-dire comme cette sorte d'être sans dehors et sans parties auquel je n'ai accès que parce qu'il est moi et parce que celui qui pense et celui qui est pensé se confondent en lui. Il n'y a donc pas de place pour autrui et pour une pluralité des consciences dans la pensée objective". Le solipsisme réside dans le cogito, dans l'identité du cogite et du cogitatum. Je puis soupçonner la conscience chez autrui ou plutôt je puis l'inférer en constatant une analogie entre son comportement et mon comportement, entre sa conduite ou son attitude à mon égard, et ma propre façon d'agir et de me rapporter à moi-même. (2) "L'autre conscience ne peut être déduite que si les expressions émotionnelles d'autrui et les miennes sont comparées et identifiées et si des corrélations précises sont reconnues entre ma mimique et mes faits psychiques". Autrui est inconnaissable pour moi; il m'est donné comme un non-savoir radical. Je l'atteins indirectement du dehors, à l'aide d'un raisonnement analogique, tout au moins implicite ou informulé. Bien plus, le cogito qu'autrui pourrait formuler, le "Je suis Je" d'autrui ferait perdre toute valeur à mon propre cogito.

Dans sa cinquième "MEDITATION CARTESIENNE", HUSSERL s'inscrit en faux contre cette proposition. La communication des consciences est rendue possible par la constitution d'un monde identique; elle est même nécessaire pour que le monde ait un sens; l'intersubjectivité assure et fonde la vérité du monde, (3) car "il appartient au sens de l'existence du monde et en particulier au sens du terme nature, en tant que nature objective, d'exister pour chacun de nous". Bien plus, le cogito husserlien postule une communication vécue (4) : "mon ego ne peut être un ego ayant l'expérience du monde que s'il est en commerce avec d'autres ego, ses pareils". Les consciences ne

(1) - MERLEAU - PONTY *Phénoménologie de la Perception* p.402

(2) - MERLEAU - PONTY *Phénoménologie de la Perception* p.404

(3) - HUSSERL - *Méditations Cartésiennes* p.77

(4) - HUSSERL - *Méditations Cartésiennes* p.118

sont pas, pour HUSSERL, séparées réellement comme des choses ou comme des monades, ou des substances pensantes "airconscrites et fermées". Le moi transcendantal obtenu par la réduction phénoménologique (1) "ne trouve pas dans son champ uniquement son être propre" mais un monde dont la vérité est commune aux autres moi. C'est bien le même monde qui se trouve visé par une pluralité de consciences; et (2) "le même signifie, ici comme partout, ailleurs, objet intentionnel identique d'expériences (ERLEBNISSE) séparées". Ainsi les champs de représentations des divers sujets sont séparés en tant que vécus intentionnels, mais ils coïncident dans la même expérience de la vérité. S'il est vrai que la conscience est pour HUSSERL une intentionnalité donatrice de sens, l'accord d'une pluralité de sujets connaissants restitué à la vérité l'universalité qui lui manquait. L'autre ne m'apparaît pas comme une chose, mais comme un fondement radical de vérité dont l'expérience est identique à celle que je fais moi-même, puisque nous nous représentons le même monde; son existence est aussi absolue que la mienne puisqu'il effectue comme moi la réduction phénoménologique. Je perçois autrui comme une autre intentionnalité donatrice de sens, sans cesser pour autant de le poser comme étranger à moi-même. Dans mon champ d'expérience ou de présence, je vise autrui comme intentionnalité ou, plutôt, il se donne à moi en personne comme intentionnalité. Ainsi HUSSERL affirme l'existence d'une multiplicité de consciences ayant en commun la même expérience du monde, autrement dit, une communauté de sujets connaissants ou de personnes se reconnaissant dans la perception d'un même monde inter-humain. L'analyse intentionnelle de l'existence d'autrui constituerait l'intersubjectivité ou la communication des consciences comme le fondement absolu du savoir. La radicalité du cogito transcendantal est au centre de la phénoménologie husserlienne; elle est commune à plusieurs "cogito". Une commune expérience de la vérité justifie pour HUSSERL une liaison hypothétique des sujets transcendants ou un renvoi d'un ego à un alter ego per-delà le monde et à travers le monde. Mais cet autrui qui prend en lui-même une connaissance de son soi reste toujours inconnaissable et le solipsisme n'est écarté qu'en apparence.

L'affrontement des consciences n'est pas étudié pour lui-même dans l'œuvre de HUSSERL. HEGEL, au contraire, a posé ce problème dans une dimension concrète et historique qui laisse transparaître le tragique de l'expérience humaine. L'homme connaît d'abord le monde naturel où il se meut, un monde naturel qui lui renvoie sa propre

(1) - BERGER - Le Cogito dans la Philosophie de HUSSERL p.191

(2) - HUSSERL - Méditations Cartésiennes p.107-108

image comme un miroir qui reflèterait l'esprit. La conscience est plongée dans son objet : toutes les figures du monde sont des objets où la conscience s'aliène et qui la dispensent de tout retour sur elle-même. Mais à mesure que nous voyons le monde se transformer, nous nous transformons de nous-mêmes et par nous-mêmes. Le monde de l'enfance perd une partie de sa magie mais l'enfant ne comprend pas que c'est lui qui change et non le monde. Le monde est aperçu par la conscience comme un corrélatif de la pensée et la pensée s'identifie dans une expérience vécue avec l'être même. La conscience devient alors conscience de soi. Faisant l'expérience de la négativité ou de la détermination, elle renie le monde et s'exile dans une subjectivité douloureuse, elle s'installe dans la contradiction et joue sa propre tragédie. La conscience, qui a rencontré le Dieu du Christianisme, connaît, selon HEGEL, son propre malheur, parce qu'elle sait que son destin n'est pas de ce monde. Pour nier efficacement le monde, elle proclame sa transcendance à l'égard du monde, elle essaie de le domestiquer ou de l'asservir par la science, les techniques, le capitalisme ou les impérialismes.

La lutte des consciences représente pour HEGEL un moment dialectique de la conscience de soi. Celle-ci a toujours devant elle un monde ou une nature, mais sa vérité est atteinte en elle-même par la négation ou par la transformation de cette nature et par l'opération du désir humain, qui, engagé dans un débat avec le milieu qui l'entoure, veut être reconnu par un autre désir ou se faire désir d'un autre désir dans l'amour, mais qui peut aussi s'affronter avec lui dans une lutte à mort; car le désir fondamental de l'homme n'est pas l'amour, pour HEGEL, mais la volonté d'être reconnu par les autres hommes. Ici, HEGEL développe la fameuse dialectique du maître et de l'esclave, dans laquelle, en réalité, il existe trois termes en présence : la conscience du maître, la conscience de l'esclave et le monde; par le monde, les deux moi peuvent se présenter l'un à l'autre. Le maître est courageux, il n'est pas fait pour le monde, il en profite, mais il ne le produit pas. L'esclave prépare les fruits pour le maître; car il s'est esservi à la vie et enchaîné au monde par peur de la mort. Le maître au contraire n'a pas eu peur de la mort; car il s'est mis au-dessus de la vie et du monde. Il ne reconnaît pas l'esclave; car l'esclave n'est pas digne de figurer sous son regard. Le devenir de la dialectique va inverser cette relation. Car l'esclave va être façonné par la dure expérience du travail; il va subir l'épreuve de la

négativité et, en transformant les choses, parvenir à une transformation de son être; aliéné par la peur de la mort, il va reconquérir sa liberté par le service du maître et par le travail. Le maître, au contraire, perdra sa maîtrise en s'abîmant dans la jouissance immédiate des choses. Ainsi l'esclave progressivement va devenir le maître du maître et le maître l'esclave de l'esclave. Par la souffrance, l'esclave retrouvera la conscience de lui-même. La lutte à la vie et à la mort trouve, pour HEGEL, une résolution momentanée dans la dialectique du travail. L'esclave, c'est le moi empirique, qui accède à la connaissance de lui-même. Le maître, au contraire, est asservi au désir. Le conflit hegelien des consciences se situe déjà au niveau de l'être empirique : ou bien la crainte de la mort l'emporte et la conscience devra se racheter par le travail; ou bien le désir d'être reconnu par l'autre, le besoin d'affirmer une supériorité sur l'autre prévaudront et la conscience pourra s'affirmer d'emblée comme transcendance. Mais, pour HEGEL, la conscience de soi, le "je suis sûr d'être moi", restera une intention sans vérité tant qu'elle ne sera pas éprouvée ou confirmée par l'objectivité de l'autre: autrement dit, "je dois être sûr que l'autre en est sûr". Ce que le maître vise dans l'autre-objet, c'est un moi; mais il ne le rencontrera pas; car l'autre, en préférant la vie à la liberté, en refusant de mettre sa vie en question, se pose comme un être de la nature, comme une "transcendance transcendée" sous le regard du maître et ne peut être reconnu comme un autre lui-même par ou pour le maître. L'histoire humaine découle de cette lutte des consciences, elle doit trouver un terme dans la reconnaissance mutuelle des personnes. Il faut que l'esclave reste en vie pour qu'il puisse continuer à reconnaître le maître; le maître va donc l'humilier en le contraignant au travail, en lui imposant une condition durable où se trouve maintenue l'inégalité des personnes. Ainsi la dialectique hegelienne nous introduit à une connaissance de l'autre tout à fait illusoire et inadéquate. La communication des consciences ne se produit pas. HEGEL s'est contenté d'imposer le devenir de l'histoire au cogito cartésien, au "Je suis Je" de DESCARTES. A aucun moment, il n'introduit la communication ou l'être-pour-autrui au cœur de l'existence humaine, comme une exigence fondamentale de son être. Nous allons tenter avec HEIDEGGER, SCHELER et MERLEAU-PONTY, d'analyser la structure existentielle de la communication inter-humaine et d'explicitier la relation dialectique du Moi et du Toi, ainsi que la fusion qui est inscrite au cœur du Nous. La conscience hegelienne voulait seulement développer

son "cogito", son "Je suis Je" ou "Je me pense Je" par la reconnaissance explicite d'autrui, en se donnant autrui pour cautionner ou garantir son objectivité ou son existence manifeste. L'autre était pris comme médiation et non pour lui-même. La pluralité des consciences est reconnue, par HEGEL comme une étape nécessaire de la rencontre de la conscience avec elle-même. L'autre est postulé par le moi pour fonder la connaissance que celui-ci prend de lui-même. La présence de l'autre n'est pas réclamée par l'existence elle-même du moi, pour ce qu'elle peut trouver en lui d'unique, d'irremplaçable, afin d'échapper à sa solitude, ou à son engoûlissement en présence d'elle-même. HEIDEGGER a affirmé que la relation des existences ou des présences humaines est fondée dans l'être, entendu comme un être-dans-le-monde; la modalité fondamentale de ce dernier serait un "être avec les autres", la relation transcendante à autrui constituerait l'être propre de l'homme. Son être le plus profond le projette hors de lui, dans la structure vécue de l'existence avec autrui. HEIDEGGER a abandonné la relation hegelienne du "pour autrui" qui constituait autrui pour moi ou inversement m'essouffait à autrui. "L'être avec" suppose une coexistence fondamentale, une co-présence, une communication existentielle, qui supprime l'affrontement des consciences. Ainsi HEIDEGGER, et avec lui JASPERS, pose le problème sur le plan de la rencontre. La rencontre apparaît ici comme la catégorie maîtresse qu'il nous appartient d'explicitier selon ses modalités existentielles jusqu'au terme de cette étude et suivant les divers plans où elle s'établit : la vision du corps de l'autre, le regard échangé, la communication avec lui par le langage, la sexualité, l'émotion humaine et la générosité. La rencontre n'est qu'un autre nom de cette socialité primordiale dont nous nous proposons de faire une analyse existentielle. Nous considérerons des relations émotionnelles et significatives entre un moi et un toi et non des relations impersonnelles entre des êtres à la troisième personne appartenant à une communauté intellectuelle pour lesquels le solipsisme conserve toute sa vérité. Pour dépasser le solipsisme, il faudrait, selon Gabriel MARCEL, se placer dans le domaine de l'invocation; et, pour SCHELER, une communication directe et primordiale est établie avec l'autre par la sympathie entendue comme un sentiment primitif et non comme une inférence intellectuelle, la conscience indivise de la relation moi-autrui serait antérieure à la conscience élaborée du moi. Ainsi la rencontre nous établit au sein d'un monde inter-humain, entendu par ROYCE comme un monde de personnes en constante interaction, échangeant des questions et des réponses, un mo

interprétations personnelles, d'invocations, d'appels et de dévouement total. Le monde humain est le lieu du dialogue, le dialogue du moi et du toi dialogue du Je avec lui-même, entre différents aspects de lui-même : dialogue personnel assure la liberté du moi en face de ses représentations et aussi sa santé mentale; - la conscience morbide, que nous étudions dans un prochain chapitre, a perdu en effet toute possibilité de contre et de dialogue avec elle-même et avec autrui; elle est incapable de faire le point en elle-même, avec elle-même et en face d'autrui. Avec BERGSON, nous opposerons d'abord l'idéal collectiviste des idéités closes à l'humanité ouverte, où les individualités d'exception héros et les mystiques, trouvent leur place et où leurs élans créateurs laissent des traces, un sillage et des exemples susceptibles d'élargir profondément les initiatives individuelles.

La "science" sociologique accepte le mythe d'une société objectivée, qui rappelle "l'esprit objectif" de HEGEL et qui intègre le moi dans une totalité plus vaste, l'histoire ou l'état pour HEGEL, la conscience collective pour DURCKHEIM. La sociologie positiviste refuse de considérer la personne comme une partie ou un élément d'une totalité circonscrite qui se refermerait sur elle et qui pour compenser sa faiblesse ferait respecter les droits qu'elle lui aurait octroyés. La science collective ne semble pas devoir transcender les consciences individuelles, comme pourrait le faire une personnalité plus large, de laquelle participerait chaque personne humaine. La société représente fondamentalement un Nous objectivé, qui obéit à la loi de la majorité et qui tend seulement à organiser rationnellement la vie de la masse. Cette organisation est concrétisée dans l'état, dans une fonction de concentration et d'harmonisation des activités individuelles. L'état ne présente aucune dimension existentielle; il est privé de chaleur et de vie; il ne se situe pas sur le plan de la coexistence ou de la communion inhérente à la vie humaine au sein d'un nous primordial qui suppose la participation active des personnes. Mais on a objecté que toute société n'est pas purement étatique et que l'état n'est pas le tout de la société. La sociologie allemande (Toennies) développe les significations enveloppées dans la position heideggerienne d'un Nous primordial, a voulu opposer les communautés organiques et vivantes, telles que le peuple, la nation, la famille et les formations idéologiques mécanisées de type étatique telles que l'état. A l'organicisme sociologique, on pourrait

objecter avec Romano GUARDINI que la communion qui suppose une participation active des personnes est un phénomène existentiel et spirituel qui déborde la nature organique des communautés humaines. L'union du moi à un groupe forme un "cela", c'est-à-dire la communication extériorisée d'une existence avec un objet. La communion singulière d'un moi et d'un toi forme un nous; mais le nous n'est pas la société. Pourtant, une certaine communication affectivo-sociale est possible au sein d'un groupe; elle exige des symboles, qui peuvent être de diverses sortes : Spirituels d'abord : un langage, des traditions, des émotions conservées, objectivées et maintenues, un folklore, des émotions sanctionnées religieusement comme le sacre d'un monarque. Dans les démocraties, les significations sont dispensées par les grands moteurs de l'opinion que sont la presse et la radio. Dans les dictatures, le tyran élabore une pensée symbolique et mystificatrice, capable de soulever les masses, de les unir et de les contenir. Le tyran est dominé par la masse, qui éprouve souvent, - FREUD l'a remarqué avec justesse - une attraction érotique à l'égard de son chef et qui se reconnaît dans le visage de son chef comme le masque qu'elle se donne. Enfin, les techniques, les machines, les moyens matériels ont amélioré les communications entre les hommes au sein de la société. Par leur médiation, l'homme se trouve lancé dans le grand courant de la vie mondiale et se trouve libéré de l'emprise immédiate du groupe, du milieu et de l'impersonnalité primitive du clan. Nous ne pousserons pas plus avant l'analyse de la relation du moi à un nous collectif, qui masque l'authenticité existentielle du nous et de l'"être avec" heideggerien. Nous tenterons, avec MERLEAU-PONTY, de retrouver la sociabilité primordiale inscrite au cœur de l'existence humaine, dans la rencontre d'un ego et d'un alter ego, qui aboutit le plus souvent au tutoiement et d'analyser le rôle qui est dévolu au corps dans le phénomène de la rencontre et de l'échange de significations par la mimique émotionnelle et le langage. Comme nous l'avons fait dans nos précédents chapitres, nous replacerons ce problème sur le plan du comportement inter-humain, c'est-à-dire en deçà de la distinction du psychique et de l'organique, dans l'union d'une existence et d'un "corps psychique".

Dans les objets culturels institués par une collectivité ou habités par un Esprit Objectif, nous éprouvons la présence prochaine d'autrui sur le mode du "on", sous un voile d'anonymat. Pour

MERLEAU-PONTY, (1) "le premier des objets culturels et celui par qui ils existent tous, c'est le corps d'autrui comme porteur d'un comportement" offrant (1) "le paradoxe d'une conscience vue par le dehors" ou d'un autrui situé dans le monde des objets et existant cependant pour lui-même, tel qu'il est apparu à SARTRE. Nous ne saisissons pas le corps d'autrui comme nous saisirions un objet; derrière le comportement manifeste, nous comprenons d'emblée l'intentionnalité de la signification qui l'anime. Nous ne sommes pas obligés de comparer la conduite d'autrui avec un "vécu égologique" analogue et correspondant pour nous avec cette même conduite, pour inférer la présence d'une conscience qui nous se-
rait étrangère. La perception d'autrui précède ce raisonnement par analogie. La conscience du moi apparaît tardivement dans l'histoire des sociétés, comme dans la psychogenèse individuelle. L'enfant vit dans une coexistence primordiale avec autrui, qui est une co-présence ou une co-conscience et une indistinction primitive de son corps et du corps d'autrui dans l'expérience d'un monde inter-subjectif. Pour WALLON, cette période se caractérise par une "sociabilité incontinent", qui se traduit par l'adoption d'un tutoiement qui s'adresse indistinctement au je et à autrui ou par une "transitivisme" qui prolonge sur le plan de l'action cette indivision du moi et d'autrui. Un nourrisson de quelques mois perçoit d'emblée les intentions manifestées par la mimique émotionnelle de sa mère et y répond. Le monde de l'enfance présuppose que les consciences coexistent dans une indifférenciation primitive. Avec le "cogito" que l'enfant effectuerait vers l'âge de 12 ans, si l'on accepte l'interprétation de PIAGET, commencerait la lutte des consciences, leur affrontement dialectique, que SARTRE a transporté dans le domaine de la rencontre.

En voyant agir autrui, je le reconnais indirectement comme une autre présence au monde ou comme une autre prise sur le monde par son corps. Mais autrui s'approche de moi, il me regarde. Que se passe-t-il lorsqu'il me regarde et que je le regarde ? Qu'arrive-t-il lorsque nous nous rencontrons en personne ? Sous le regard de l'autre, mon corps m'échappe comme un objet présentement hors de mon atteinte (2) et qui, tombant sous la visée de l'autre, n'existerait plus pour moi. Je saisis ce corps qui me fuit, comme un étranger qui jamais plus

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.401

(2) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.314

ne m'appartiendra. (1) "Et pourtant je le suis, je ne le repousse pas comme une image étrangère, mais il m'est présent comme un moi que je suis, sans le connaître, car c'est dans la honte (en d'autres cas dans l'orgueil) que je le découvre. C'est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d'autrui et moi-même au bout de ce regard qui me font vivre, non connaître, la situation de regardé". SARTRE pense que "le regard échangé enferme une relation existentielle primordiale d'exclusion réciproque et une dialectique du conflit. Je suis, par delà toute connaissance que je puis avoir, ce moi qu'un autre connaît; et ce moi que je suis, je le fais être dans un monde où autrui s'est immiscé. Ainsi le monde s'écoule hors de moi; autrui m'a blessé; et par cette blessure, "je m'écoule hors de moi"; - je perds ma liberté, ma puissance sur ce monde (1) "et l'autre comme regard, n'est que cela, ma transcendance transcendée" ou mon regard regardé, l'aliénation fondamentale de mon être-sujet. Autrui me constitue en objet pour lui. C'est mon "être-regardé" que je saisis par l'angoisse et dans la honte. C'est un être pour autrui qui surgit en moi comme nié par autrui et autrui n'est pour moi qu'un "soi-même qui me refuse". Le second moment de cette dialectique d'exclusion réciproque aboutit à l'objectivation d'autrui. En assumant ma honte, je m'arrache au pouvoir d'autrui qui me mettait hors jeu, "en posant ma transcendance comme purement contemplée". A mon tour, je le saisis comme objet, je le mets hors jeu "comme ce qu'il dépend de moi de ne pas être" ou "ce que je fais ne pas être" ou ce que je refuse. Ainsi ADAM et EVE connurent réciproquement leur nudité. En faisant apparaître autrui comme objet, je récupère ma liberté: (2) "car je ne puis être un objet pour un objet" et ma honte disparaît après l'échec de ma rencontre dialectique avec autrui qui rappelle étrangement la dialectique hegelienne du maître et de l'esclave. Nous retrouvons une dialectique analogue dans la fierté: Je me déclare responsable de "l'être-objet" que je suis pour autrui, je l'assume en qualité d'objet agissant sur autrui et je prétends en user comme d'un moyen qui me permettra d'asservir autrui; cette dialectique se retrouve avec quelque variante dans la séduction ou dans la coquetterie amoureuse. (4) "Honte, crainte et fierté sont donc mes réactions originelles, les diverses manières dont je reconnais autrui comme un sujet hors d'atteinte". La relation du moi-sujet à autrui-sujet s'établit donc sur le mode de l'échec et du retour au solipsisme. L'analyse de SARTRE est redoutable car elle se situe sur le plan de l'existence ou d'un vécu primordial dont elle prétend expliciter les significations originelles.

(1) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.321

(2) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.321

(3) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.349

(4) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.352

Peut-on échapper à cette dialectique et rétablir une socialité primordiale au coeur de l'existence humaine ? MERLEAU-PONTY écarte les affirmations de SARTRE en montrant que le solipsisme n'est insurmontable que sur le plan des consciences transcendantales, lorsqu'elles effectuent un cogito même implicite ou informulé. (1) "En réalité le regard d'autrui ne nous transforme en objet que si l'un et l'autre nous nous retirons dans le fond de notre nature pensante, si nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain et si chacun sent ses actions non pas reprises et comprises mais observées comme celles d'un insecte". Pour MERLEAU-PONTY, nous devons retrouver un rapport originaire de compréhension antérieur à toute séparation, une coexistence du moi et d'autrui dans un monde inter-humain, un état originel d'indivision avec autrui, un syncrétisme qui resurgit dans l'existence de l'adulte comme un entrelacement d'intentionnalités et qui, exprimant cette socialité originaire, dont nous avons déjà parlé, rendra impossible (2) "la lutte des consciences dont chacune, comme dit HEGEL, poursuit la mort de l'autre."

Le monde d'autrui paraît d'un certain point de vue impénétrable, puisqu'il est projeté par une subjectivité et (3) "le deuil d'autrui et sa colère n'ont jamais exactement le même sens pour lui et pour moi". Le moi et l'autre moi s'excluent par une commune prétention à la subjectivité et, semble-t-il, par la projection de deux mondes incommunicables. Un "inter-monde" est-il possible pour échapper à ce que MERLEAU-PONTY dénomme (4) "le ridicule d'un solipsisme à plusieurs" ? Ma liberté ne peut être aliénée par autrui, puisqu'il me restera toujours le pouvoir d'échapper à ce monde qu'on m'impose et de me projeter dans un autre monde. L'objectivation de chacun sous le regard de l'autre n'est qu'une façon d'exprimer un "refus de communiquer". (5) "Quand je dis que je connais quelqu'un ou que je l'aime, je vise au-delà de ses qualités un fond inépuisable qui peut faire éclater un jour l'image que je me faisais de lui" Ainsi je vise autrui dans un champ d'expériences

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.414

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.408

(3) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.409

(4) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.412

(5) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.415

nouveau, dans un monde inter-subjectif qui exprime une nouvelle dimension de l'existence, une socialité pré-consciente ou syncrétique, existant "sourdeusement et comme sollicitation" avant toute prise de conscience. Celle-ci enfermerait en elle le pouvoir de s'ouvrir à la connaissance de l'autre par la rencontre et le dialogue ou au contraire de se cantonner dans un isolement qui postule le refus de toute communication ou qui, au contraire, utilise la relation avec l'autre mais dans une intention délibérée d'asservissement. La dialectique du maître et de l'esclave que SARTRE a transposée dans le domaine de la rencontre exprime seulement une possibilité ou un pouvoir de refuser la communication ou de la vivre dans le conflit.

Est-il permis d'entrevoir une réconciliation des consciences dans le domaine de la sexualité ou dans la rencontre de deux être sexués ? Celle-ci paraît résulter de la projection et de la convergence de deux désirs. Le désir physique manifeste une intentionnalité propre, un pouvoir de projeter un monde érotique, de se mettre soi-même et son propre corps en situation érotique et de viser un corps à travers son propre corps. Le désir réclame le dévoilement du corps d'autrui; mais il s'incarne dans un trouble, dans un engourdissement de la conscience qui est un consentement passif au désir, un glissement dans une existence particulière, une complicité avec le corps qui se laisse engluier par la facticité. La conscience vaincue s'enlise dans le corps, sombre dans le vertige d'un appétit corporel; (1) "c'est la conscience se faisant corps et ne voulant être que corps". Ainsi (1) "je me chair en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui". Par les caresses, le désir fait naître autrui comme chair; il deshabilille le corps d'autrui de ses mouvements comme de ses vêtements; il veut incarner ce corps qui ne lui appartient pas encore comme chair, le révéler comme tel à autrui et par là même engluier sa conscience dans le désir et la contraindre à se projeter dans le monde érotique. La rencontre qui s'effectue dans la possession aboutit à une double incarnation réciproque, à une fusion dans un monde charnel unique, le désir de chacun servant de fond au désir de l'autre. Le désir est pour SARTRE un appel de l'autre comme (2) "chair désirable sur le fond d'un monde de désir", une intention de capter la liberté de l'autre, en le faisant sombrer dans le vertige de la facticité de "réduire l'autre à sa simple facticité", de l'amener à s'incarner comme

(1) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.458

(2) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.462

chair semblable à la sienne. Une communion des consciences paraîtrait possible, puisque (1) "chaque conscience en s'incarnant a réalisé l'incarnation de l'autre, chaque trouble a fait naître le trouble de l'autre et s'est accru d'autant". Mais dans la mesure où le désir veut mettre en forme le corps de l'autre d'une manière durable et s'approprier cette conscience incarnée de l'autre, il échoue; car, au moment où il s'achève par la possession, il saisit ce corps étranger comme l'objet ou l'instrument d'une jouissance égoïste. Ainsi le désir réclame pour son assouvissement une présence corporelle anonyme. Il reste à l'extérieur de la rencontre authentique d'un moi et d'un toi qui est exigée par l'amour et qui s'effectue dans le dialogue. La sexualité exprime seulement la possibilité qui est dévolue à une existence de se démettre, de se faire anonyme et passive, de se fixer dans la facticité corporelle. Elle s'incarne dans une conduite significative, dans une parade érotique, dans un échange de significations entre deux consciences incarnées qui aboutit seulement à une ébauche de dialogue. La conduite sexuelle renouvelle la dialectique du maître et de l'esclave, puisque le désir exprime une tentative de s'approprier la personne d'autrui, qui se trouve déjouée par la possession d'un être dépourvu de liberté. La sexualité est douée d'une intentionnalité propre et d'un pouvoir de signification; mais elle ne parvient pas à actualiser une rencontre véritable de deux êtres humains dans le dialogue. Le dialogue postule à son tour le langage. C'est donc la parole que nous devons analyser maintenant puisqu'elle est le véhicule de nos relations avec autrui et, toutes les fonctions corporelles, celle qui se trouve le plus étroitement liée à la coexistence.

En explicitant l'essence du langage comme instrument de la communication, nous pourrions peut-être saisir en lui une structure ouverte sur la coexistence. En ce sens, on peut dire que la parole échangée vient atténuer le malaise causé par le regard. Le langage permet une "identification à autrui"; celle-ci, entendue comme structure intersubjective, analysée déjà par FREUD et retrouvée par la phénoménologie, est définie par HESNARD, comme (2) "le fait de se mettre imaginairement à la place d'autrui (projection) ou de prendre autrui en soi-même (introduction)".

(1) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.467

(2) - HESNARD - L'Apport de la Phénoménologie à la Psychiatrie Contemporaine p.117

Pour MERLEAU-PONTY, la parole (1) "habite les choses", véhicule les significations et accomplit la pensée, elle permet "une reprise de la pensée d'autrui" à travers les mots qu'il prononce ; par eux, il induit sa pensée en nous. Tous deux, nous possédons les mots comme des "essences articulatoires et sonores", connues de notre propre corps, comme "l'une des modulations ou l'un des usages possibles du corps", projetés ou inclus dans le champ d'action qui est tendu par lui autour de nous. Le dialogue inter-humain postule donc une rencontre de deux corps entendus comme deux puissances d'expression incarnées dans des paroles qui échangent les significations qu'elles enveloppent et assurent une présence de la pensée dans le monde sensible. Le sens habite la parole; il s'incarne dans des essences articulatoires ou sonores; il se projette dans une intentionnalité corporelle qu'il actualise dans une dimension nouvelle qui est celle de la coexistence. La parole est donc bien une structure vécue de la coexistence qui se projette dans un monde humain en qualité d'intention symbolique ou significative. Pour MERLEAU-PONTY, la pensée (2) "n'existe pas hors du monde et hors des mots"; elle est liée au corps dans l'unité d'une forme symbolique sous-jacente au comportement humain. La parole a une "signification gestuelle", elle n'est rien d'autre qu'un geste corporel requis par une structure symbolique. Elle incarne l'union véritable d'une conscience et d'un corps phénoménal qui la traduit ou l'exprime dans le monde. La parole est donc bien au cœur de la communication des consciences. Celles-ci se rejoignent par l'entremise d'un monde linguistique qui est déjà là et qui rassemble les significations sédimentées dans les mots et utilisables pour la communication. La parole se prolonge dans une mimique émotionnelle dont nous lisons d'emblée le sens sur le visage d'autrui : (3) " Tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien." La communication des consciences est assurée d'emblée par la rencontre de deux présences corporelles, par l'entrelacement de leurs intentionnalités; elle n'est pas déduite par une interprétation analogique; (4) "c'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par lui que je perçois les choses." Le syncrétisme de la socialité passe

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.207

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.213

(3) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.215

(4) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.216

par la rencontre de deux présences corporelles, par la compréhension immédiate qu'elles peuvent prendre l'une de l'autre. Le geste linguistique n'est pas en son essence différent des autres gestes; il ne se réfère pas à un monde naturel, en exprimant un rapport entre l'homme et ce monde, mais à un monde culturel ou humain dont il reprend les significations sédimentées comme "un acquis inter-subjectif, qui s'y trouvent disponibles. Derrière l'essence symbolique ou conceptuelle du mot, MERLEAU-PONTY nous invite à retrouver l'essence émotionnelle du geste primordial, par lequel l'homme a superposé au monde naturel un monde de significations inter-humaines qui sont autant d'opérations expressives et de projections dans le champ de la communication. Ainsi (1) " le geste phonétique réalise pour le sujet parlant et pour ceux qui l'écoutent une certaine structuration de l'expérience, une certaine modulation de l'existence, exactement comme un comportement de mon corps investit pour moi et pour autrui les objets qui m'entourent d'une certaine signification". La parole vise le mot comme une essence émotionnelle muée en symbole, par une projection dans un monde culturel; en échangeant des mots ou des significations, elle produit une mise en forme de l'expérience inter-subjective, une structuration de la coexistence; elle infuse un sens commun à une pluralité de consciences. Dans l'acquisition du langage, le corps se transcende vers une puissance de signification nouvelle qui le dépasse, mais à laquelle il prête ses pouvoirs; la conscience est donc bien présente dans le langage, dans une inhérence à une puissance corporelle qui est reprise et utilisée pour la communication. Le langage est déjà présupposé par la rencontre des consciences ou par la coexistence; celles-ci se rejoignent dans la structuration immédiate d'un champ d'expériences inter-subjectives et infusent aux corps en présence une puissance nouvelle qui jaillit dans l'échange de leurs paroles.

La coexistence est donc un déjà là primordial, elle est incluse dans "le monde vécu" de HUSSERL; nous la retrouvons au terme d'une analyse intentionnelle qui doit inévitablement se projeter dans ce monde primordial pour en extraire les significations et les essences fondamentales qui s'y trouvent enfouies. L'acquisition d'un comportement, la communication des gestes naturels ou linguistiques, une

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.225 .

certaine manière de jouer de notre corps, d'émettre des sons, de les investir d'un sens symbolique, ne sont que des manifestations d'un pouvoir qui nous est donné de nous transcender vers un comportement nouveau, vers autrui ou vers notre propre pensée. La communication des consciences est inscrite au coeur de l'existence comme la structuration ou la mise en forme d'une expérience primordiale, d'un inter-monde préexistant à tout "cogito tacite", à toute affirmation d'une subjectivité opposée dans une lutte à mort à d'autres subjectivités. La référence à un "Je suis" est une acquisition tardive dans la genèse d'un individu comme dans la sociogenèse. La solitude d'un individu ne saurait être érigée en absolu; - elle le condamne à la déraison ou à la folie - elle l'isole au sein du monde humain et lui impose la pire des aliénations, comme un ferment destructeur infusé à l'existence humaine. Sous la conscience du soi, il faut retrouver un syncrétisme primordial, un monde inter-humain, une indivision primitive du Je et du Tu qui transparait dans la relation amoureuse par exemple.

Le choix qui intervient dans la rencontre des amants n'est pas explicable en termes de raison. Le "parce que c'était lui, parce que c'était elle" rend compte de cette essence de l'amour, par laquelle la coexistence inter-humaine se transcende dans la communion d'un Je et d'un Tu. L'amour comme structure d'une coexistence dépasse infiniment la sexualité; mais il la reprend et l'utilise comme puissance d'expression d'un sentiment. La conscience de soi, avons-nous dit, se dégage lentement, à travers un conflit, d'un inter-monde qui est d'abord une histoire à plusieurs. L'amour rejoint l'indistinction primitive d'un moi et d'un toi qui prend son sens dans une genèse réciproque des deux amants par l'expérience exceptionnelle qui leur est dévolue. L'amour leur est révélé par le jaillissement d'une joie débordante qui les enivre comme une musique trop forte ou comme un vin trop capiteux, qui les transporte au-delà d'eux-mêmes par la communion de deux existences singulières, par l'incarnation de leurs présences corporelles. Dans la relation amoureuse, chacun des deux amants veut être tout au monde pour l'autre et l'être aimé lui apparait comme le fond sur lequel le monde entier se détache. La communion qui se produit dans cette relation se traduit par la projection d'un inter-monde relatif à leurs deux existences unies, par la mise en forme de leur expérience commune dans la structuration d'un champ de présence commun. L'amour s'incarne sur le mode de l'oblation : chacun des

deux amants fait à l'autre librement l'oblation de son monde; et la relation de chacun avec le monde humain passe obligatoirement par l'autre, comme la figure qui apparaît en pleine lumière sur le fond de ce monde. En ~~comparaant~~ la relation amoureuse comme un effort de captation de la liberté de l'être élu, SARTRE conclut à son irréalité ou à son inexistence. L'amour serait par essence une duperie due à l'échec de cet effort d'aliénation de l'autre, un sentiment d'insécurité en présence d'un être aimé, capable, à tout moment, de reprendre sa liberté et de juger son partenaire, une entente toujours contredite et remise en question par la société. SARTRE a analysé en fait une relation amoureuse dévalorisée ou déstituée par l'égoïsme et altérée par la passion. L'amour que nous visons ici implique une genèse ou une création réciproque de chaque membre du couple par l'autre - chacun tend à devenir l'autre et à s'incarner dans l'existence de l'autre comme le complément que cette existence appelle pour parvenir à un plein épanouissement d'elle-même en l'autre et de l'autre en elle. Disons toutefois que l'amour véritable reste en l'homme rare et fragile.

La communion amoureuse n'épuise pas la totalité des relations humaines possibles. (1) "C'est pourquoi la communion doit se compléter et se préciser par la communication des intelligences et la collaboration des actions, comme elle doit s'exprimer et se renforcer par le concert où elle atteint, à la fruition d'elle-même, la forme ultime, sinon définitive, de la conscience". Dans la communauté fraternelle du Nous, les existences sont les unes avec les autres, chacune apportant sa participation sincère et désintéressée au développement harmonieux d'un ensemble, où la joie de chacun est multipliée par le concours de la joie des autres. (2) "Les relations inter-humaines vont du commerce journalier en passant par la communication et la compréhension jusqu'à la communion intime". Elles sont autant de mises en forme de la coexistence, autant de structurations différentes du lien inter-humain, autant de liaisons différentes entre une pluralité d'existences, autant d'insertions différentes de l'existence humaine dans un monde humain, entendu comme champ de présence et dimension d'existence propre à l'homme. La socialité est portée en lui par un psychisme primordial. La dialectique intersubjective du lien humain postule une liberté fondamentale de l'être

(1) - LE SENNE - Traité de Morale p.416

(2) - MINKOWSKI - Phénoménologie et analyse existentielle p.25

humain, une capacité de transcender son inhérence immédiate au monde naturel par la projection d'un monde social, culturel ou historique.

Cette socialité fondamentale qui s'exprime par une ouverture à autrui comme présence et par un projet de coexistence est profondément altérée par le repli sur elle-même d'une conscience morbide dominée par la projection d'un monde psychopathique opposé au monde humain et destructeur de toute coexistence. Des lambeaux seulement de ce monde humain se retrouvent dans le champ de présence intra-subjectif du psychopathe. Les variations morbides de ce rapport primordial d'un sujet au monde inter-humain peuvent s'exprimer sur le mode de l'agressivité, du mépris ou de la projection, dans la représentation qui est faite d'autrui, d'une hostilité supposée. Le relâchement ou la dissolution du lien inter-humain est à la racine de nombreuses psychoses. Nous allons retrouver ce problème en étudiant l'intentionnalité aberrante de la conscience morbide et la destruction de son existence.

LA DESTRUCTURATION
DE LA CONSCIENCE PSYCHOPATIQUE
ET LA
DIALECTIQUE INTRA-SUBJECTIVE
DES PSYCHOSES ET DES NEVROSES

Nous venons d'analyser le comportement humain normal entendu comme "débat et explication perpétuelle" ou dialogue avec un monde naturel et un monde humain. Une analyse intentionnelle et structurale, qui utilise à la fois la méthode de la phénoménologie et les acquisitions de la psychologie de la Forme, a explicité ce comportement comme une organisation hiérarchisée ou structurée, comme un emboîtement de conduites systématisées, ou de niveaux de conscience, de structures de signification et de valeur différentes allant du physique au vital et à l'humain. A tous les niveaux que nous venons d'explorer, ces structures nous sont apparues comme des relations dialectiques engagées dans un devenir qui implique une genèse perpétuelle ou un réajustement incessant de ces mêmes structures. Celles-ci enferment en elles la liaison d'une existence et d'une idée; elles intègrent des significations qui appartiennent en propre à une existence singulière ou à une réalité humaine qui se révèle toute entière par la projection de son être dans un monde naturel et dans un monde humain, par une transcendance active vers le monde ou vers autrui. Ainsi l'analyse phénoménologique se confond avec une analyse existentielle qui fait apparaître les structures vécues de l'existence humaine, "l'intentionnalité opérante" de la conscience, les significations enfouies dans un psychisme primordial qu'il s'agit de retrouver et les essences latentes qui définissent notre présence corporelle dans la mesure où elle se trouve engagée dans une existence qui la dépasse. Nous avons exploré les dimensions existentielles de l'expérience humaine : son union intime avec un corps propre qui guide ses pas au sein d'un monde naturel, la projection de ce même monde dans la perception et dans l'action, l'inhérence à une temporalité entrevue comme un réseau d'intentionnalités, un emboîtement continu de perspectives passées, présentes ou à venir, enfin la communication des consciences et la production d'un monde humain, social, culturel, linguistique ou historique, qui manifeste mieux que tout autre monde l'originalité et la valeur singulière de la condition humaine. Une notion fondamentale doit être soulignée : une psychologie d'inspiration phénoménologique, qui effectue pour elle-même et dans son domaine propre la réduction phénoménologique, se situe

au-delà ou plutôt en deçà de la distinction de l'objectif et du subjectif; la notion de comportement est neutre à cet égard et (1) "l'intentionnalité n'a ni intériorité ni extériorité"; elle est un pur rapport du sujet à l'objet ou plutôt au monde, car le monde n'est pas vraiment un objet, c'est le champ phénoménal de nos expériences, le milieu où nous avons souvent projeté au cours de cette étude la relation formelle et dialectique de la figure au fond. En ce sens aussi on peut soutenir que cette recherche psychologique en évitant de prendre position en faveur du sujet ou en faveur de l'objet reste dans le domaine transcendantal : afin de retrouver le concret dans toute sa complexité, elle adopte une attitude pratique, issue de la réduction phénoménologique : elle étudie globalement l'interaction d'un sujet et d'un monde, elle présuppose qu'il est impossible de parvenir à une compréhension valable de l'un si l'on fait abstraction de l'autre et réciproquement. Nous avons découvert successivement la corporéité, la spatialité, la sexualité, le monde naturel, la temporalité et l'historicité, la socialité, le langage et le monde humain : telles sont les modalités existentielles, ou, si l'on veut, les fils intentionnels que nous devons retrouver si nous voulons ressaisir la trame d'une réalité humaine entendue comme existence ou comme être-au-monde-dans-le-monde; telles sont aussi les lignes directrices d'une analyse authentique d'un comportement humain normal ou pathologique. Nous avons esquissé à grands traits les orientations nouvelles d'une séméiologie qui doit renouveler la psychologie et la psychopathologie, leur infuser, si on peut dire, un sang nouveau, leur suggérer une reprise des explications causales en termes de genèse et de structure, un renoncement à l'objectivisme scientifique au profit d'une compréhension authentique des significations enfouies dans un monde vécu, dans un Lebenswelt husserlien.

Le comportement psychopathique que nous allons envisager à présent n'est en rien comparable au comportement humain normal : la conscience aliénée se projette dans un monde à part différent du monde humain normal; elle se situe dans un espace rétréci, mythique, où les projections du rêve l'emportent sur le souci d'une concordance avec la réalité; sa liberté est aliénée au profit d'un monde intrasubjectif qui s'impose à la conscience comme un destin impitoyable qui l'accable et la remplit de terreur. Le comportement psychopathique enferme en lui une destructuration progressive, une

désorganisation des niveaux de conscience les plus élaborés, une chute du moi dans la contingence et la facticité corporelle. Une analyse existentielle de ce comportement vécu comme une désintégration inexorable d'un "être-dans-le-monde" est possible, mais diverses orientations peuvent être choisies, des chemins différents peuvent être parcourus. Nous allons les étudier succinctement :

Un premier type d'analyse existentielle est retrouvée dans l'oeuvre d'un psychiatre suisse très connu, BINSWANGER, sous le nom de "Da xinanalyse", c'est-à-dire une analyse appliquée à l'"être-dans-le-monde", BINSWANGER se réfère explicitement à HUSSERL et à HEIDEGGER et, le premier, il a introduit en psychopathologie l'analyse existentielle comme méthode psychiatrique autonome. Il reprend le projet husserlien de constitution d'une psychologie transcendante : celle-ci (1) "dans sa forme pure cherche à contempler les objets idéaux des divers actes psychiques indépendamment du sujet, ainsi que des objets réels particuliers ou si l'on veut à appréhender les diverses variétés d'opérations psychiques dans leur originalité irréductible". Les schémas qui servent de fils directeurs ou intentionnels à une analyse existentielle sont déjà énoncés par HUSSERL et retrouvés dans son oeuvre. Ainsi, (1) "en présence d'un certain état mental, on s'appliquera à définir le plus exactement possible ce que deviennent pour le sujet les grandes catégories telles que le temps, l'espace, la causalité, la continuité, etc., de façon à obtenir ensuite une reconstitution de l'univers intérieur du sujet". C'est aussi le programme méthodologique de BINSWANGER. A HEIDEGGER, il emprunte un "schéma structural de l'existence humaine", qu'il a d'ailleurs modifié sur de nombreux points. L'homme, selon HEIDEGGER, est asservi au "souci" et à la "tâche", c'est-à-dire à la nécessité qui est la signée d'avoir des projets visant le monde et les autres; derrière l'être empirique astreint à une existence mondaine, il doit retrouver son être authentique, l'être-pour-la mort, qui exprime une relation essentielle au néant, qui s'effectue sur le mode de la participation. BINSWANGER ne nie pas cette modalité existentielle, mais à l'angoisse il oppose la relation confiante du Moi et du Toi au sein de "la dualité originelle de l'amour" conçue comme une "patrie intérieure". L'amour et la tâche définissent pour lui deux mondes opposés mais qui peuvent se retrouver dans l'univers intérieur de l'homme, comme deux constituants de cette existence .

En conséquence, l'analyse existentielle s'ordonnera selon trois dimensions ou trois polarités : le je ou le soi, le mouvement de l'existence et la projection d'un monde.

Le je ou le soi n'exprime pas une individualité enfermée dans une intériorité; s'il peut s'appliquer au moi qui est asservi au souci ou à la tâche, il se réfère le plus souvent au "mode dual de l'amour", à un nous qui inclut la communion d'un Je et d'un Tu dans une présence intérieure de l'amour, et il peut s'étendre aussi à la communication d'une pluralité de sujets associés dans l'accomplissement d'une œuvre commune ou bien ouverts les uns aux autres par les modalités du "prendre" ou de "l'être pris", par l'impressionnabilité, les passions, le sens moral, la collaboration esthétique, la vie religieuse.

Le "mouvement existentiel" exprime l'énergie avec laquelle le sujet se porte vers un monde, s'intègre au monde. Il transparaît dans le geste ou dans la démarche qui est très souvent caractéristique d'une existence donnée. Il se retrouve dans le langage imagé ou expressif du sujet auquel BINSWANGER accorde un intérêt primordial. Il peut émerger dans les rêves qui constituent un matériel d'appoint pour l'analyse.

Enfin, la connaissance d'un malade mental serait quasi-inexistante si elle ne portait pas avant tout sur ce dessin du monde qui est dévoilé par la conduite de ce malade. Le monde n'est rien d'autre que le champ phénoménal dont nous avons déjà parlé, le milieu ou l'horizon propre du sujet (le même que nous avons vu impliqué dans la structure figure-fond au point-horizon, bien que BINSWANGER ne se réfère pas à la psychologie de la Forme). Ce dernier parle d'une "esquisse du monde" qui est aussi une "ouverture sur le monde" et qui englobe les catégories de l'existence ou les "schémas structurels" que nous avons considérés dans nos précédents chapitres : la spatialité, la temporalité, la causalité, la consistance, la matérialité, la chose, le mouvement, etc. Telles sont les diverses coordonnées que BINSWANGER prétend retrouver dans ses analyses existentielles. L'espace sera vécu par exemple comme la réaction d'une pudeur qui fuit tout attouchement

ou tout contact physique et qui aboutit à des réactions violentes à l'égard du monde. La temporalité peut se dissocier et projeter le passé et l'avenir comme deux mondes incompatibles. La causalité est perturbée chez le mélancolique qui voit dans les événements les plus fortuits l'intervention obligatoire d'une volonté humaine, rejoignant ainsi l'animisme de l'enfance. La continuité jouait un rôle dans la conduite d'une jeune malade de BINSWANGER, qui éprouvait une angoisse insurmontable lorsqu'elle découvrait que le talon d'une chaussure n'était pas solidement fixé à celle-ci. BINSWANGER comprend cette attitude mentale en montrant que l'univers intérieur de la malade se trouve réduit à une seule dimension et que cette malade vit dans l'angoisse chaque solution de continuité qu'elle découvre dans le monde. Les catégories concrètes du monde naturel interviennent aussi pour une moindre part dans les analyses de BINSWANGER : ce sont la vitesse ou le mouvement, la lumière, la couleur, la chaleur ou la froidure, la pesanteur ou la légèreté, la sécheresse ou l'humidité. Le milieu physique ou la matérialité intervient dans la constitution des psychoses et des névroses. Tel malade sera obsédé par l'eau, se verra englouti, quoi qu'il puisse faire, dans un milieu liquide enveloppant; la terre, le feu ou l'air seront d'ailleurs la matrice ou le thème de diverses expériences délirantes.

Il faut aussi insister sur le fait que BINSWANGER a introduit une dimension historique dans l'analyse existentielle. Celle-ci ne s'attache pas à une époque déterminée de la vie du sujet, à la période qui coïncide avec la constitution d'une psychose ou d'un délire, mais qu'elle parcourt le cycle intégral d'une histoire individuelle. Elle s'effectue en "coupe verticale" le long du temps ou plutôt le long de la vie du sujet. Elle étudie la "biographie intérieure" du malade, c'est-à-dire la façon dont se constitue sa propre vie, la genèse organisatrice de son existence ou, au contraire, la désorganisation progressive de celle-ci. BINSWANGER a adopté ainsi une méthode monographique. Il a étudié le délire schizophrénique dans une série de monographies qui sont très connues. Tels sont "le cas Ellen WEST", "le cas Suzanne URBAN", "le cas Lola VOSS", etc... (1) "L'analyse existentielle devient ainsi une histoire existentielle d'une vie humaine particulière." Un facteur d'historicité la porte (1) "L'analyse existentielle, dans la mesure où elle est de l'histoire, poursuit les racines du mal dans le passé, le fait plonger parfois dans sa pénombre". Le cas qui se trouve décrit intervient à titre d'exemple, mais, dans chaque cas, c'est la structure essentielle du syndrome psychopathique qui est visée.

(1) - MINKOWSKI - Phénoménologie et analyse existentielle en Psychopathologie in Evolution Psychiatrique IV, 1948 p.177

Si nous considérons "le cas Ellen WEST" par exemple, nous verrons en lisant l'analyse qui en est faite, que le syndrome psychotique résulte d'un conflit dialectique entre deux mondes ennemis, entre lesquels le sujet, qui se projette également dans ces deux mondes, se trouve déchiré et incapable de rompre cette tension existentielle qui met en péril le mouvement même de son existence ou de son être-au-monde : elle est torturée entre deux mondes qui aspirent également sa personne : d'un côté, un monde aérien dans lequel elle plane ou vole comme une forme éthérée; de l'autre, un monde souterrain qui l'enclot, l'emprisonne. Ballottée entre ces deux formes d'existence, elle n'en choisit aucune; elle a perdu la liberté du choix, le pouvoir d'élaborer de nouveaux projets dans le monde. Son moi se rétrécit, devient un point infime, limité par deux horizons assombrissants. Son existence se fractionne; elle est reformée sur elle-même, elle ne se projette plus dans l'avenir, mais dans un néant qui l'appelle et finalement elle se donne la mort. BINSWANGER suit cette existence depuis l'âge de neuf mois où elle refusait le lait et les bouillies en passant par le syndrome capital de la vingtième année : la phobie de devenir grosse, jusqu'à la constitution de la psychose et jusqu'au suicide qui la termine.

"Le cas Suzanne URBAN" offre une démonstration aussi convaincante. Il s'agit d'une femme de 48 ans, qui, ayant atteint l'âge moyen de la vie, a toujours vécu dans le cercle étroit d'une famille qui l'a toujours soutenue et adulée. Son monde était déjà rétréci à l'horizon familial. Mais une circonstance imprévue intervient qui va mettre ce cercle de vie en question : son mari, qui l'a toujours aimée et entourée, souffre d'un cancer de la vessie et son existence est pratiquement condamnée à brève échéance. Suzanne URBAN réalise d'emblée l'honneur de la situation : elle constitue la maladie de son mari sous l'aspect d'un thème terrifiant en présence duquel elle se défend avec énergie; mais, peu à peu, elle perd confiance; une atmosphère générale de terreur infuse son existence; elle se replie sur elle-même en face d'un monde social qui ne partage pas ses appréhensions et son angoisse. Peu à peu, elle perd son ancrage dans le monde; son soi renonce à pénétrer au fond des choses et des gens pour les percevoir en vérité. Il (1) "flotte dans un être-dans-le-monde devenu atmosphérique, un être-dans-le-monde non plus dans le sens de la

(1) - BINSWANGER - Le cas Suzanne Urban p.43

perception et de la reconnaissance, c'est-à-dire dans le sens de la lumière et de la spatialisation et de la temporalisation de la présence qui en découlent, mais au sens de l'aveuglement de l'existence". Il constitue le monde d'autrui comme une sphère de menace et de danger; il s'enferme dans un délire de persécution qui projette sur le monde humain qui subsiste en lui une atmosphère de malveillance et de haine. Sur les décombres du monde familier, la malade élabore un monde de l'horreur ou de l'effroi qu'elle projette à son insu sur son entourage. Elle est l'objet de la plus torturante des tortures : on force sa pensée, on l'oblige à dire du mal de sa famille; elle tombe sous l'emprise d'une pensée anonyme; elle s'enferme dans son corps et elle donne libre cours à des activités érotiques ou à des gestes obscènes. Enfin, elle s'abandonne au monde terrifiant qui la submerge de toutes parts. Elle s'abandonne sans restriction à une pensée délirante. Pour l'analyse de ce délire, la considération de l'espace effectivement vécu par la présence est capitale. A la racine du délire, BINSWANGER découvre un rétrécissement de cet espace, un encerclement de la présence, "une modification d'une spatialité originaire", dont nous avons montré l'importance capitale dans le chapitre que nous avons consacré au monde naturel, à l'espace. Sur ce point, il rejoint MINKOWSKI et MERLEAU-PONTY : il cite l'affirmation fondamentale de ce dernier, indispensable à la compréhension du monde psychopathique : (1) "Ce qui garantit l'homme sain contre le délire ou l'hallucination, ce n'est pas sa critique, c'est la structure de son espace". Nous avons exposé longuement le rôle du corps dans la constitution de cet espace originaire. Le monde du délire s'organise de plus en plus et s'impose au soi comme un "théâtre de la terreur" implacable, où aucune place n'est laissée au hasard. La personne tombe sous le coup d'un destin anonyme; elle devient une marionnette qui est déplacée dans un monde guignolesque par un meneur de jeu inconnu. Le soi se mue en une réceptivité aveugle, qui reçoit toutes ses directives d'un monde hypertrophié qui l'enferme, l'étouffe et qui la dépouille de toute chaleur existentielle. Toute distance est abolie entre le moi et le monde. Celui-ci s'est enrichi des dépouilles du moi. Dans la relation du moi au monde, le monde est privilégié au dépens du sujet qui a perdu tout pouvoir, toute initiative, toute liberté : la présence est expulsée d'elle-même; la vie s'est écoulée d'elle comme par une blessure sangnante. Tout de qu'elle éprouve est ressenti comme une action cruelle et torturante du monde humain sur elle-même. La corporalité, qui a perdu le pouvoir de structurer un espace, se réduit à une pure réceptivité

(4) - BINSWANGER - Le cas Suzanne Urban p.63

et MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.237

sensorielle, à l'impressionnabilité sensorielle. Les relations sociales sont réintégrées sur le mode "du prendre et de l'être pris". Le délire de persécution pour BINSWANGER se réduit à (1) " l'unité du prendre ou de l'être pris par tel ou tel côté et ceci dans sa forme opprimante ". La temporalité était également menacée dans la personne de Suzanne URBAN. Sa famille représentait pour elle un champ d'expérience immuable qui aurait dû échapper au temps et rester toujours identique à lui-même. Cette exclusivité constituée à l'écart du temps représentait la fêlure, le point faible qui devait compromettre la solidité de la présence humaine en face des événements et faire basculer l'existence de la malade. Sa famille était intégrée à son moi dans une unité indivise; et tout ce qui devait atteindre un membre de cette famille devait atteindre Suzanne URBAN dans sa propre chair. BINSWANGER nous fait saisir ici une nécessité de fait. La structure temporelle, déjà si labile, se trouve plongée dans le souci et l'angoisse. (2) "L'unité temporelle des extases au sens du passé, du présent et du futur" est rompue; elle s'actualise dans un présent inauthentique et terrifiant; elle s'abandonne au monde de la terreur; elle cesse de se projeter dans un avenir ou de s'anticiper dans un futur authentique. Toutes les expériences nouvelles qu'elle peut faire ne font que confirmer les expériences anciennes. Elles sont interprétées à partir d'une "dialectique intra-subjective" qui a été forgée et qui se limite à présent à une pure réceptivité au terrifiant, à une répétition du même thème délirant sous des aspects faussement nouveaux. L'expérience naturelle est compromise; elle n'appréhende plus les significations concrètes des choses; elle se constitue en une expérience délirante dont la dominante est l'angoisse. Cette expérience psychopathique se traduit par le refus de toute vérification expérimentale et par l'affirmation indéfiniment renouvelée ou répétée d'une signification unique qui se trouve projetée sur toutes les expériences particulières et qui dépasse toute critique possible. La transcendance objective qui nous porte vers les choses de la nature est abolie au profit d'une transcendance subjective qui rapporte toutes les données sensorielles à un terrifiant objectivé; ainsi (2) "chaque expérience nouvelle reçoit son sens définitif, le sens de la terreur, de la méchanceté, de l'hostilité". Ainsi l'expérience tourne en rond. La certitude de la perception extérieure, la croyance au monde naturel se trouvent reportées sur le monde du délire. Ainsi le rétrécissement de la structure temporelle fonde le rétrécissement de l'espace effectivement vécu.

(1) - L. BINSWANGER

(1) - BINSWANGER - Le cas Suzanne Urban, p.80

(2) - BINSWANGER - Le cas Suzanne Urban, p.86

(3) - BINSWANGER - Le cas Suzanne Urban, p.91

L'analyse existentielle de BINSWANGER retrouve les perturbations de toutes les structures existentielles que nous avons explicitées au sein du comportement humain : le rétrécissement de l'espace et du temps vécus, la confiance au monde de la perception ou au contraire le renversement de celle-ci, la ruine de l'expérience naturelle, la dissolution du lien inter-humain, la perte de la communication avec autrui et la projection d'une signification malveillante sur la représentation qui en est faite. L'analyse existentielle, telle que l'entend BINSWANGER, consiste à saisir ou à percevoir (1) " dans sa métamorphose historique, une forme de présence particulière que nous pouvons appeler fondement exemplaire d'une possibilité d'être essentielle d'un destin humain" qu'il définit comme une essence anthropologique. L'existence de l'angoisse ou du terrifiant manifeste et illumine la "biographie intérieure" de Suzanne URBAN; il l'appréhende comme la structure fondamentale de son cheminement, comme le sens de son histoire, ou comme une essence constituée au cours d'une genèse. BINSWANGER fait sienne l'affirmation de RICOEUR : (2) " Il n'y a pas d'opposition, croyons-nous, entre une psychologie génétique attachée à l'histoire des structures et une phénoménologie descriptive attachée au sens des structures humaines". La maladie mentale, loin d'être un objet pour le médecin, doit être considérée par lui comme la projection d'une intentionnalité aberrante, qui a rompu son ancrage ou ses relations avec le monde naturel et le monde humain pour s'absorber dans la projection d'un monde psychopathique dominé par un thème ou par une signification unique. Un champ d'expériences nouveau, foncièrement opposé au champ phénoménal ou perceptif de l'humanité normale existe pour la conscience morbide. La scission du sujet et de l'objet est à la base de la psychiatrie traditionnelle. Une psychiatrie phénoménologique doit, selon BINSWANGER, retrouver les significations originales enfouies dans ce monde psychopathique. Ainsi le monde de Suzanne URBAN (3) "se réduit à une scène de marionnettes dont un inconnu tire les ficelles, mais qui sont elles-mêmes au service d'une puissance malfaisante"; une puissance diabolique serait sous-jacente à la représentation qu'elle se fait d'autrui. Le monde de Lola WOSS était voldanique, stérile, mystérieux et lugubre, habité par une humanité froide, dure, et sans amour. C'est le monde "désigné" du schizophrène, un monde qui se vide progressivement de toute signification.

(1) - BINSWANGER - Le cas Suzanne Urban p.95

(2) - RICOEUR - Philosophie de la Volonté p.405

(3) - BINSWANGER - Le cas Suzanne Urban p.105

Les rêves présentent aussi un très grand intérêt pour une analyse existentielle. BINSWANGER voit une analogie entre le rêve et le délire, car tous deux sont (1) " des formes d'existence dans lesquelles le thème détaché d'une ou plusieurs situations dans le monde conquiert son autonomie, et, en tant qu'élément autonome, met en scène l'évènement ou l'action". Les tréteaux du rêve évoquent pour lui le théâtre du délire. Quant aux hallucinations, elles expriment la proximité du terrifiant, l'expérience la plus impressionnante qui en est faite, car, éprouvée comme un analogue de l'expérience sensible, et le terrifiant n'est lui-même qu'une angoisse objectivée ou projetée dans le monde du délire. L'oeuvre de BINSWANGER se fonde sur une ontologie existentielle de "la présence à l'être et au monde", qu'il a puisée dans la philosophie de HEIDEGGER. L'analyse qu'il a en vue est entendue par lui comme "une science phénoménologique de l'expérience vécue" qui prétend retrouver "une structure a priori de la présence". La conscience psychopathique est menacée par l'angoisse : la vision du néant qui se libère dans l'expérience délirante par une "métamorphose de la structure globale de la présence".

L'analyse structurale de MINKOWSKI se rapproche, par bien des points de la méthode de BINSWANGER; mais, à la différence de celle-ci, elle n'est pas étroitement assujettie à l'élaboration d'une biographie d'une existence psychopathique singulière. Le mouvement existentiel se confond pour MINKOWSKI avec le jaillissement créateur d'une temporalité vécue qui rappelle la durée bergsonienne; et, pour lui, (2) " toute signification est intimement et primitivement liée au temps vécu et y trouve son vrai fondement. Une vraie signification, écrit-il, ne me paraît guère pensable indépendamment du temps à partir du moment où nous avons reconnu que l'élan de la vie, de même que notre propre élan, et toutes nos aspirations profondes sont tournées vers l'avenir et le constituant."

L'analyse existentielle de MINKOWSKI se déroule en deux étapes : un premier échelon "idéo-affectif" rassemble les symptômes habituels de la séméiologie psychiatrique. Il est bien vite dépassé

(1) - BINSWANGER - Le cas Suzanne Urban, p.108

(2) - MINKOWSKI - Phénoménologie et Analyse existentielle en Psychopathologie p.158

par l'échelon "spatio-temporel ou structural" qui explicite la structure idéale ou réduite du syndrome psychopathique qui se trouve détaché du flux de la vie psychique. Une réduction de la structure spatiale et temporelle serait à la source ou à la racine des syndromes psychopathiques. Ainsi l'excité maniaque vit dans un présent rétréci, instantané, sans profondeur et sans étendue. Nous pourrions citer aussi cette malade de BINSWANGER dont nous avons déjà parlé : celle-ci était angoissée, avo-nous dit, par la vue de chaussures dont les talons ne tenaient pas solidement et s'évanouissait chaque fois qu'on en parlait. La psychanalyse rattacherait cette phobie à une résurgence d'un complexe lié à la naissance et éprouvé comme séparation brutale du corps de la mère. BINSWANGER avait affirmé la prévalence d'une continuité spatiale éprouvée au sein d'un espace réduit à une seule dimension. MINKOWSKI superpose au rétrécissement d'un espace vécu un arrêt de la propulsion existentielle vers l'avenir et une emprise du passé, un refus de la discontinuité et du changement qui représenterait l'aspect formel ou structural de cette existence particulière.

BINSWANGER et MINKOWSKI s'accordent sur l'importance du langage figuré comme matériel d'une analyse existentielle. Le langage est habité par la vie même. Il prête à Ellen WEST l'infinie complexité de ses nuances pour traduire l'essence du monde aérien et du monde souterrain entre lesquels elle se trouve déchirée. Dans le premier, elle vole ou elle plane; dans le second, elle se meut péniblement, elle marche pesamment, une chape de plomb pèse sur elle. La parole et les écrits du ou de la malade ont une importance fondamentale et bien souvent les mots enferment en eux les significations ou les métaphores relatives à l'espace et au temps.

Les rêves ont l'importance que nous avons dite et ils enferment en eux-mêmes leur propre signification existentielle. Enfin, les tests psychologiques et, en priorité, le test de Rorschach, se prêtent, eux aussi, à une enquête phénoménologique et à une interprétation existentielle. Celui-ci consista à présenter à un sujet un certain nombre de taches colorées évoquant des structures perceptives peu systématisées et équivoques; des figures multiples peuvent être retrouvées

sur un fond assez indifférencié et la mise en forme de l'expérience perceptive varie selon les personnalités examinées. Ainsi ce test révèle les modalités existentielles différentes d'une "vision du monde" relative à certains types constitutionnels ou structuraux.

Nous venons d'évoquer deux modalités particulières d'analyse existentielle, dans lesquelles nous avons retrouvé une commune attitude phénoménologique. Nous devons à présent nous demander dans quelle mesure une compréhension phénoménologique des psychoses et des névroses est possible et expliciter les aspects nouveaux que revêt l'analyse intentionnelle dans l'oeuvre de MERLEAU-PONTY et dans le rapport de HESNARD sur "L'Apport de la Phénoménologie à la Psychiatrie Contemporaine".

L'originalité de l'oeuvre de MERLEAU-PONTY réside selon nous dans la révélation d'un corps psychique doué d'une intentionnalité propre constitutive d'un espace et tendue vers la perception des objets qui lui serait presque entièrement dévolue. La position de notre corps nous donne d'emblée la position des objets. Le corps percevant fait le tour de la chose, il la vise à travers la multiplicité des perspectives qu'il peut en prendre. Il enferme en lui une typique de tous les développements perceptifs et de toutes les correspondances inter-sensorielles, qui se projette sur cette chose et exerce une certaine prise sur elle. Il nous présente la chose qu'il perçoit; et l'unité de celle-ci est impliquée par l'unité du schéma corporel qui assure l'équivalence et la correspondance des vues perspectives que nous pouvons en prendre. Ainsi se justifie pour MERLEAU-PONTY la mystérieuse proximité de la chose qui, très souvent, plonge dans le trouble la conscience psychopathique. MINKOWSKI avait déjà souligné qu'une distance vécue relie le moi aux choses qui existent pour lui. Tantôt il existe entre eux une certaine marge qui ménage la liberté; une "décentration" est possible qui restitue au moi une indépendance à l'égard des choses (2) "les objets restent devant lui, ils gardent leurs distances et, comme MALEBRANCHE le disait, à propos d'ADAM, ils ne le touchent qu'avec respect". Le rôle du corps dans l'expérience perceptive est si important que sa connaissance permet de comprendre la structure du délire hallucinatoire : (1) "Ce qui fait l'hallucination, comme le mythe, c'est le rétrécissement de l'espace vécu, l'enracinement

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p. 377

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p. 337

des choses dans notre corps, la vertigineuse proximité de l'objet, la solidarité de l'homme et du monde qui est non pas abolie, mais refoulée par la perception de tous les jours et par la pensée objective". Derrière la perception élaborée d'une chose déterminée, MERLEAU-PONTY a retrouvé une perception originaire qui illustre notre croyance en un monde (1) : " un mouvement originaire qui nous porte au-delà de la subjectivité, qui nous installe dans le monde avant toute science et toute vérification par une sorte de foi ou d'opinion primordiale". Cet élan originaire est perturbé dans l'hallucination. Celle-ci a supplanté la perception. Le corps phénoménal se détache du milieu naturel où il se projette normalement et évoque avec les montages dont il dispose, avec les champs sensoriels qu'il projette pour ainsi dire à vide, un milieu factice où se projette et se complait l'intentionnalité morbide de son être psychopathique. Le monde hallucinatoire a usurpé en sa faveur la croyance naturelle qui s'attachait au monde de la perception. Ainsi (2) "l'halluciné profite de son être-au-monde pour se tailler un milieu factice dans le monde commun". A la racine de l'hallucination, MERLEAU-PONTY découvre un fantasma projeté par le corps psychique, un trouble du schéma corporel. L'hallucination est fugitive, elle n'enferme aucune prise concrète sur le temps comme sur le monde; elle glisse sur lui. Elle ne fait pas partie du monde; et, de ce fait, elle n'est pas accessible à l'expérience des sujets sains (toutefois elle pourrait être provoquée par une injection de Mescaline). Elle exprime la désintégration d'une expérience naturelle, une atteinte de l'existence corporelle dans sa présence au monde, dans son attention au réel. Ainsi, pour MERLEAU-PONTY, une destruction du corps psychique entendu comme projet ou esquisse d'un monde est sous-jacente aux délires hallucinatoires et aux psychoses en général. Un relâchement ou une désintégration de l'être-au-monde entendu comme projet d'un monde doit, selon lui, ouvrir une voie nouvelle à l'analyse phénoménologique dans ses applications à la psychopathologie. Ainsi (3) "le schizophrène ne vit plus dans un monde commun mais dans un monde privé, ... tout (y) est étonnant, absurde ou irréel, parce que le mouvement de l'existence vers les choses n'a plus son énergie, qu'il s'apparaît dans sa contingence et que le monde ne va plus de soi". Les rêves ont aussi, pour MERLEAU-PONTY, une signification existentielle; tandis que le monde se trouve tenu à distance, ils expriment un retour vers "les sources subjectives" de l'existence.

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.395

(2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.395

(3) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.332

La conscience morbide se trouve donc altérée dans sa relation primordiale avec le monde naturel et aussi avec le monde humain. Elle perd son ancrage dans le monde; le corps psychique semble perdre le contact avec la réalité qu'il avait cependant pour mission de nous faire découvrir. HESNARD complète l'enseignement de MERLEAU-PONTY en explicitant une dialectique intra-subjective de la conscience morbide qu'il oppose à l'intersubjectivité du sujet sain (1) " Par intra-subjectivité, il faut entendre, dit-il, le fait que tout malade mental, névrosé ou psychopathe, présente une subjectivité envahissante, pénible pour le névrosé qui en souffre et cherche à s'en débarrasser par certaines conduites dont la structuration ne fait que cultiver cette souffrance existentielle". L'altération semble résider au niveau de ce que HUSSERL entendait par "l'intentionnalité opérante" de la conscience; celle-ci serait délaissée au profit d'une intentionnalité abstraite, vide, aberrante, purement formelle, se traduisant par la projection d'un monde privé, irréel, dans lequel se trouveraient reportés quelques lambeaux du monde naturel et du monde humain du sujet sain.

Dans la névrose, une dialectique intra-subjective serait instaurée, selon HESNARD, entre les trois instances psychiques que FREUD avait distinguées: une tension ou un débat se produirait entre un "Ca" entendu comme une intentionnalité virtuelle, un "Moi" ou une structure qui exprimerait la distorsion du "Ca" en présence de la réalité et engendrerait la souffrance, et, enfin, un "Surmoi" entendu comme une unité transcendante constituée par la conscience et formée par l'intériorisation des images idéalisées des parents après le conflit oedipien, et représentant le type primordial des relations inter-subjectives. Le névrosé intérioriserait cette tension intra-subjective en la projetant dans " (2) une activité imaginaire de défense ou de compensation contre une certaine faiblesse de ses relations avec le monde", contre un certain isolement au sein du courant social. Dans la névrose, une dysharmonie, une accentuation conflictuelle de la tension normale qui existe entre ces structures se produirait. Nous retrouvons ce sujet lorsque nous aborderons le problème des rapports ou des frontières entre la phénoménologie et la psychanalyse. Nous nous interrogerons à présent

(1) - HESNARD - Apport de la Phénoménologie à la Psychiatrie Contemporaine p. 133

(2) - HESNARD - Apport de la Phénoménologie à la Psychiatrie Contemporaine p. 141

sur la possibilité d'une compréhension phénoménologique des psychoses. Le point de départ de cette étude serait aussi l'être-au-monde, la relation inter-subjective du sujet avec autrui et le monde humain, que nous avons déjà étudiée, sous le nom de coexistence ou socialité primordiale, ainsi que l'altération d'une structure vécue comme unité d'une conscience et d'un corps psychique. Une psychopathologie phénoménologique étudierait les variations morbides de la dialectique du "lien inter-humain". La rupture de ce lien entraînerait, avons-nous dit, la constitution d'un monde intra-subjectif, isolé et incommunicable. Ainsi la dialectique intra-subjective du psychopathe vient rompre l'unité de l'être-au-monde.

Nous retrouvons une notation analogue dans la description que FREUD a donnée du phénomène de "la fin du monde" dans l'analyse du délire de persécution du Président SCHREBER : un délire aigu hallucinatoire survient d'une manière cataclysmique, accompagné de visions atroces, équivalent à la destruction d'un monde; sur les ruines du monde extérieur, s'élèverait, selon FREUD, un édifice délirant, une reconstruction d'un monde psychopathique enfermant en lui des lambeaux inorganisés du monde qui l'a précédé; cette réorganisation aberrante serait, pour FREUD, l'équivalent d'un processus de guérison; il vaudrait mieux parler d'un processus de stabilisation. Mais toutes les psychoses ne débutent pas sur un mode aigu; dans bien des cas, elles se développent suivant une progression continue et le monde naturel est seulement écarté, mis à distance, oublié.

Le psychopathe se défend par la constitution d'un monde privé, par une tentative de reconstruction partielle de la personnalité. Une intrasubjectivité est projetée sur les personnes de l'entourage; certains liens avec autrui pourraient être renoués; mais ils sont d'emblée altérés par les projections d'une subjectivité envahissante; celle-ci investit les personnes rencontrées d'une signification nouvelle, maléfique le plus souvent. Une dialectique nouvelle d' "altérisation" ou d'inter-subjectivité intra-subjectivée, pourrait-on dire, se fait jour, dans laquelle un moi tendu vers une représentation nouvelle d'autrui le constitue comme un autre, irréel imaginaire, souvent ennemi. Autrui peut être pensé sur le mode du on ou bien éparpillé, multiplié, pluralisé. Pour HESNARD, (1) "l'altérisation est le phénomène primaire du délire chronique, conséquence d'une

(1) - HESNARD - Apport de la Phénoménologie à la Psychiatrie Contemporaine
p. 143

perturbation de la relation intra-subjective conscience-moi". La confiance naturelle qui permettrait chez le sujet sain "l'identification à autrui" dont FREUD a montré toute l'importance, serait supplantée, chez le psychopathe par la libération d'une agressivité et par la projection de cette puissance d'agression dans la représentation imaginaire qui est faite d'autrui.

La psychose engendre une croyance invincible en la vérité de ce monde nouveau, irréel, intra-subjectif, où la conscience morbide se projette. Nous avons vu que cette croyance trouve son fondement, selon MERLEAU-PONTY, dans une foi primordiale en la réalité d'un monde vécu déjà là. Mais, étant donné l'altération d'une inter-subjectivité primitive, une interprétation délirante se projette sur ce monde et bouleverse l'ensemble des significations qu'il renferme : des transferts affectifs se dessinent entre le moi et les autres moi. L'intra-subjectivisation agit par un mécanisme de projection sur l'édification de ce monde délirant. Les fils intentionnels qui relient le sujet à son monde sont intervertis, tissés selon un schéma arbitraire et orientés tous par rapport au thème du délire. "L'identification à autrui" se trouvant battue en brèche, la conscience délirante fait l'expérience de l'échec ou de la négativité et renvoie son potentiel d'agression, de destruction ou de négation sur le monde nouveau qu'elle secrète. La ruine d'une socialité primordiale, vécue engendre un égo-centrisme exacerbé, une libération excessive d'une subjectivité qui a perdu son ancrage dans le monde naturel et humain. La dialectique "d'altérisation" de l'intra-subjectivité devient le support d'une interprétation délirante où le soi se vide de sa substance et projette sur les personnes l'agressivité, la rancœur ou l'égoïsme monstrueux qui se trouvent libérés par l'échec de l'intersubjectivité ou de la socialité. "L'identification à autrui", qui, pour FREUD, suivi par HESNARD, expliciterait la structure primordiale de l'inter-subjectivité, se trouve battue en brèche par une intentionnalité délirante qui se projette dans un monde imaginaire chargé d'agressivité. Cette dialectique nous paraît comporter deux étapes : un repli du soi sur lui-même engendre dans un premier temps une hypertrophie de la subjectivité et une libération des puissances fantasmatiques et affectives qu'elle recèle ; puis le soi se concentre, se contracte et accomplit dans une pseudo-extase la libération d'un monde factice qu'il objective et sous la dépendance duquel il tombe. La transcendance active de la conscience morbide semble se détourner du monde réel et sécréter une pseudo-réalité qui n'est plus valable que pour elle seule ; en projetant celle-ci

dans le monde humain qui l'environne, elle refait l'expérience de l'échec; la répétition de cette expérience retentit douloureusement sur la conscience qui s'exaspère et riposte en s'accrochant avec une énergie plus grande encore à la pseudo-réalité qu'elle s'est forgée. Le mécanisme de la connaissance se trouve donc remis en cause. Le monde perçu est lysé ou disloqué; et des lambeaux de ce monde se trouvent rassemblés dans des phénomènes hallucinatoires. Le monde humain est travesti ou déformé par l'irruption active d'une signification affective empruntée à l'infrastructure affective du Moi. Ainsi ce qui dans l'expérience psychopathique se trouve altéré, c'est l'être-au-monde, la confiance primitive du sujet dans le monde naturel perçu et dans le monde humain vécu comme identification primordiale à autrui ou comme indivision primitive dans la coexistence. Une coupure paraît se produire entre la conscience et le monde naturel, entre la conscience et le corps psychique, entre l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui. La conscience qui s'y trouvait engagée semble livrée ou abandonnée à elle-même, elle réagit en exacerbant cette séparation qu'elle transforme en division active. La croyance primordiale enfermée dans la transcendance active qui l'anime se projette sur une pseudo-réalité. Ainsi la conscience morbide semble s'aliéner dans un monde irréel faussement objectivé par elle. Mais, chez le sujet sain, nous avons déjà décrit l'aliénation objectiviste de la conscience dans la chose perçue qui est à son maximum dans la science objective et l'aliénation collectiviste du soi dans un clan ou dans un monde communautaire. Ce n'est pas l'aliénation du soi dans la psychose qui est le phénomène fondamental; cette aliénation coïncide avec ce mouvement d'extase que nous avons longuement décrit. Le phénomène fondamental de la psychose dans une perspective phénoménologique c'est la ruine des structures primordiales qui signifient l'engagement de la conscience dans une existence ou une présence corporelle, dans un monde perçu et dans un monde humain; c'est la rupture d'un ancrage primordial, d'une indivision originaire, d'un équilibre psycho-organique, d'une corrélation organisée entre une conscience et un corps psychique, entre celui-ci et le monde des objets (perturbée dans l'hallucination); c'est une lésion d'un psychisme primordial, qui se projetait naturellement et en toute confiance dans une nature et dans un intermonde humain, ou encore une tension dialectique qui met en marche le mécanisme quasi-irréversible de la psychose. Autrement dit, l'essence de la psychose réside dans un psychisme préexistant à toute prise de conscience et à toute thématization, dans une indistinction primitive du psychique et du neuro-physiologique, du personnel et du social, exprimée par la rencontre d'une "intentionnalité opérante" et d'un monde vécu primordial. Lorsque cet ancrage initial est rompu, le mécanisme de la connaissance est perturbé; la conscience morbide d'épuise

dans la recherche d'une pseudo-vérité et d'une pseudo-réalité. Nous savons que, dans une perspective phénoménologique, le corps connaissant fonde la réalité du monde perçu et que l'intersubjectivité fonde la vérité du monde humain. Lorsque la conscience morbide a rompu ce double engagement, elle devient le jouet de la fiction, de l'agressivité, de la souffrance et du désespoir; son mouvement de propulsion vers l'avenir est paralysé : elle perd toute liberté et se donne à elle-même un destin qu'elle vit dans un monde implacable; elle se vide de sa substance pour s'ouvrir à une expérience unique indéfiniment répétée où se projette sans cesse la même interprétation délirante. Le mouvement d'ensemble de l'être-au-monde qui s'exprime normalement sur le mode d'une adhésion fondamentale au monde, semble revenir en arrière, perdre de son énergie et refluer dans une dialectique intra-subjective. Nous savons que cette adhésion primordiale nous livre d'emblée le réel avant toute thématization. Le rôle du corps phénoménal est fondamental; car il enferme en lui, selon MERLEAU-PONTY, une prise complète sur le spectacle de la vie, sur la nature, sur l'espace et sur l'ensemble du monde perçu; - il perçoit aussi d'emblée les êtres humains qu'il rencontre, il les contacte naturellement, il découvre leurs intentions par son comportement même; - il éprouve en personne le malaise que lui cause le regard d'autrui; il vit la rencontre avec autrui par la parole et le dialogue. C'est donc l'unité du comportement humain qui est remise en question dans la maladie mentale; celle-ci emporte avec elle la désorganisation d'une structure primordiale unique que nous avons définie comme l'être-au-monde. Celle-ci paraît se vider de son sens, d'un sens qui se trouvait articulé avec le monde naturel et accessible pour une pluralité de consciences qui le fonde en vérité. La conscience dans la maladie mentale secrète encore un sens valable pour elle seule; elle conserve encore ce pouvoir qui lui sera retiré d'ailleurs dans la schizophrénie; celle-ci se traduit, en effet, par une perte définitive du sens et une désignification progressive du monde.

Ainsi la psycho-pathologie d'inspiration phénoménologique, dont les représentants les plus éminents sont BINSWANGER et ses disciples en Suisse, GOLDSTEIN en Allemagne, MINKOWSKI, MERLEAU-PONTY, HESNARD et Henry EY en France (ils s'accordent sur de nombreux points : MERLEAU-PONTY se réfère explicitement à la notion de "distance vécue" qui appartient en propre à MINKOWSKI; et dans une monographie traduite en français, "le cas de Suzanne URBAN", BINSWANGER donne formellement son adhésion aux thèses défendues par MERLEAU-PONTY) situe au niveau de

l'être-au-monde, qui par le corps est aussi un être-au-milieu-du-monde,
la perturbation fondamentale qui aboutit à la psychose. HESNARD qui adopte,
bien entendu, cette perspective existentielle, la complète en mettant en
valeur deux mécanismes qui, selon lui, seraient complémentaires, la pro-
jection et l'altérisation. Le premier exprimerait un échappement de la
subjectivité, un refus d'assumer sa souffrance, son amoindrissement, ou,
pour tout dire, sa négativité entendue comme néantisation; - la "projection"
sur le monde humain d'une intra-subjectivité devenue insupportable en se-
rait la conséquence; elle s'exprime sur le mode d'une "altérisation", c'est-
à-dire d'une intentionnalité attribuant à autrui ce que le moi refuse d'as-
sumer. Autrement dit, le moi tente d'échapper à lui-même, à sa positivité
ou à son destin; il se destructure ou il se lyse de lui-même; il peut
même se sentir habité ou possédé par un autre être que lui-même dans l'au-
tomatisme mental. L'image de son corps peut aussi se projeter au-devant de
lui, comme un autre corps qui lui ressemble étrangement, dans l'autoscopie.
Le corps peut aussi structurer un monde factice ou phantasmatique dans le
délire hallucinatoire. Le corps en tant que "véhicule de l'être-au-monde"
intervient dans la psychose. Entendu par MERLEAU-PONTY comme (1) "adhésion
pré-personnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et
générale" sous-jacente à notre vie personnelle (2) "il ébauche lui aussi
le mouvement de l'existence", il intervient activement, à ce titre, dans
le mécanisme de la psychose (2) " L'homme concrètement pris n'est pas un
psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence qui,
tantôt se laisse être corporelle et tantôt se porte aux actes personnels...
Entre le psychique et le physiologique, il peut y avoir des rapports d'é-
change qui empêchent presque toujours de définir un trouble mental comme
psychique ou comme somatique". On peut préciser davantage la notion d'in-
tra-subjectivité, développée par HESNARD, en la considérant comme le jail-
lissement d'une spontanéité organisée, la libération de stéréotypes orga-
niques qui, enfermées dans le passé spécifique d'un organisme, se trouvent
libérées dans un présent pré-objectif. Le sujet sain (3) " en renonçant à
une partie de sa spontanéité, en s'engageant dans le monde par des organes
stables et des circuits préétablis peut acquérir l'espace mental et
pratique qui le dégagera en principe de son milieu et le lui fera voir."

La présence implicite du corps dans la conscience
psychopathique est illustrée par l'analyse que MERLEAU-PONTY donne de l'il-
lusion des amputés. Ceux-ci conservent dans la perception indivise

- (1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.99
- (2) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.104
- (3) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.103

de leur corps la représentation d'un membre fantôme : celle-ci serait maintenue comme un refus d'une déchéance ou d'une déficience, comme refoulement d'un savoir pré-conscient dissimulé par la force d'un mouvement existentiel qui est tourné tout entier vers le monde. Le refoulement dont parle la psychanalyse est retrouvé par MERLEAU-PONTY dans une expérience corporelle particulière. Il suppose qu'une expérience traumatisante subsiste à titre de passé présent mais implicite et dissimulé sous le regard habituel de la conscience, ou comme un monde privilégié maintenu à travers le temps, aliénant à son profit le mouvement qui nous transcende vers le monde, vidant celui-ci de sa substance, bloquant la projection temporelle de l'être-au-monde, contractant l'existence personnelle en une existence impersonnelle vécue sur le mode de la généralité et de l'immuabilité. La psychose, de même, enferme en elle une négation vécue de l'existence personnelle, un retour à la généralité stéréotypée d'une existence impersonnelle et désengagée, où la présence corporelle est vécue comme un organisme réduit à sa propre signification ou progressivement désigné. La psychose est vécue comme une rupture de la confiance au monde; elle coïncide avec son destin par l'angoisse.

Une compréhension phénoménologique des psychoses et des névroses est indéniablement possible. L'analyse existentielle du comportement psychopathique projette une lumière nouvelle sur leurs modalités existentielles en tant que variations morbides de la relation primordiale qui unit l'homme à son monde. Elle postule que (1) "les phénomènes pathologiques doivent être étudiés par rapport à l'organisme dans son ensemble et par rapport à la situation dans laquelle il se trouve". Elle fait apparaître la psychose comme un bouleversement du champ phénoménal dans lequel l'intra-subjectivité se donne comme la figure centrale, prégnante de tout sens, la source de toute réalité et de toute valeur, ainsi que de toutes les significations possibles. La dialectique intra-subjective de la conscience morbide aboutit à une structuration nouvelle et aberrante de l'ensemble du monde phénoménal.

Il nous reste à aborder un problème très controversé, qui consiste à expliciter les rapports ou à délimiter les frontières entre la psychopathologie phénoménologique qui utilise l'analyse existentielle et la psychanalyse freudienne appliquée aux névroses et aux psychoses.

(1) - BLANC - La méthode phénoménologique et la psychiatrie in Entretiens psychiatriques 4, p.62

MINKOWSKI a reproché à la psychanalyse la primauté donnée par elle à certains contenus dissimulés dans l'infrastructure psychique de l'existence humaine, aux complexes, aux événements à charge affective et à la libido à "l'exclusion de tout ce qui est forme au sens très large et très vivant du terme écrit-il." Une existence humaine pourrait être expliquée par une interaction de complexes. Le champ exploré par la psychanalyse serait régi par la catégorie de causalité, entendue comme une action mécanique du milieu sur le sujet humain. Un deuxième reproche fait très fréquemment à la psychanalyse serait son affirmation d'un inconscient objectivé, individuel pour FREUD, collectif pour JUNG. Comment cet inconscient pourrait-il prendre un sens pour une conscience ? En tout état de cause, le refoulement ne serait, aux yeux de SARTRE, qu'un aspect d'une "mauvaise foi" de la conscience, "est-à-dire une dialectique de dissimulation, un "art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée." (1)

(2) Enfin, la phénoménologie, par rapport à la psychanalyse "se définit par une attitude beaucoup plus générale qui consiste à poser tous les problèmes comme problèmes de sens", par une attitude descriptive et compréhensive des expériences névrotiques et psychotiques (2) "en essayant de caractériser chaque malade par la façon dont il vit une présence anormale du monde et des autres" ou par "la signification nouvelle et pathologique que prend pour lui la présence du monde et la présence des autres" par une "présentification" anormale du monde et des hommes, selon Henry EY. (3)

Telles sont les grandes lignes du procès qui est fait à la psychanalyse par la plupart des phénoménologues.

La psychanalyse aurait objectivé le "Ça" en y rassemblant toutes les forces instinctuelles et les pulsions refouées, c'est-à-dire les tensions inhérentes aux demandes faites par le corps à la vie mentale. On sait que FREUD avait distingué, au cours de

- 1) - SARTRE - L'Etre et le Néant p.95
cité par LYSTARD - La Phénoménologie - p.71
- 2) - LANTIER-LAURA - Philosophie Phénoménologique et Psychiatrie in
Evolution Psychiatrique IV, 1957 p. 672
- 3) - LANTIER-LAURA - " " " p. 668

sa vie deux types d'instincts : les instincts de vie et les instincts de mort. Les premiers sont des instincts de plaisir, liés à la sexualité. La libido exprimerait l'énergie générale de ces instincts reportée sur le moi, sur autrui ou sur les choses. Elle apparaîtrait à FREUD comme l'atmosphère générale de l'existence ou comme une signification primitive qui lui serait conférée. La puissance du "Moi" entendu comme activité consciente impliquée dans la perception du monde ou dans l'intellection, ou comme activité préconsciente impliquée dans des mécanismes de défense interviendrait activement dans la structuration du comportement, dans la défense de la personnalité contre les forces désagréatives des instincts, dans l'ajustement de l'organisme à l'entourage. Conçue par FREUD comme "la fonction synthétique de la personnalité", elle assurerait l'unité de la personne en refoulant les instincts de plaisir. Mais le refoulement, étant à la racine des névroses, serait dommageable pour la personnalité. Ces instincts, en effet, ne sont pas conservés dans un inconscient inertes; ils s'organisent en constituant des unités ou des assemblages toujours plus vastes qui échappent au mouvement concret ou temporel de l'existence entendu comme mouvement d'un ensemble organisé et signifiant. Mais ils ne sont pas pour autant dépourvus de sens : leur sens s'isole du courant général de l'existence emporté par la temporalité; il ralentit ce mouvement ou plutôt il le perturbe et il plonge le sujet dans l'angoisse, comme l'a montré MERLEAU-PONTY. Le corps qualifié par lui de "complexe inné" est au centre de ce refoulement; d'un point de vue existentiel, le refoulement exprime le maintien à travers le temps d'un monde momentané qui survit, non plus comme souvenir, mais comme une forme typique ou stéréotypée de toute une vie qui subsiste à titre d'angoisse impersonnelle. La considération de l'angoisse nous ramène aux instincts de mort que FREUD avait opposés aux instincts de vie : ils visent la destruction du Moi, la dissolution des ensembles déjà constitués. Ils représentent le deuxième mouvement ou le reflux de la dialectique qui avait été inaugurée par les instincts de vie. Ils convergent dans "l'agression" que nous avons déjà vue à l'œuvre dans les délires de persécution. Les conduites combinant d'une manière différente ces deux types d'instincts diversement intriqués. Les instincts sont par nature, conservateurs comme le corps; ils tendent à fixer ou à maintenir un état de choses existant, à ralentir la propulsion de l'existence dans la durée.

Une interprétation existentielle de la psychanalyse est donc parfaitement possible. Elle ne décrit pas les phénomènes psychopathiques par des interactions ou des oppositions de forces

objectivées ou réalisées : il s'agit seulement d'interactions dialectiques entre des tendances générales de l'existence qui expriment l'emboîtement ou au contraire la dislocation de structures effectivement vécues comme présentes, mais non réfléchies ou thématisées, dans le sens d'une structuration progressive de l'existence ou d'une désorganisation de celle-ci. L'énergie de la libido, qui exprime une confiance générale en la vie, se transforme en une angoisse subjectivement vécue et projetée dans la représentation du monde humain, lorsqu'elle se sépare du mouvement intrinsèque de l'existence par la dialectique du refoulement, ou lorsqu'elle se heurte aux contre-pulsions d'origine sociale, c'est-à-dire aux habitudes développées au cours de l'apprentissage de la vie sociale. La déstructuration qui serait l'oeuvre des instincts de mort s'observerait dans la projection de ces instincts au dehors chez le paranoïaque, dans leur fusion avec les pulsions libidinales dans le sadomasochisme ou bien dans leur retournement contre le moi mélancolique dont l'existence se projette dans une durée ralentie. La réduction de la tension instaurée par ces instincts aboutirait au rétablissement d'un état antérieur, niant tout le progrès historique d'une existence, au retour d'un état inorganique, dans "la compulsion de répétition".

Trois principes, selon FREUD, gouverneraient les conduites humaines normales et pathologiques :

La constance exprimerait la tendance de l'organisme à réduire les tensions dialectiques entre les structures existentielles effectivement constituées afin de rétablir l'unité antérieure du Moi et l'équilibre de ses relations avec les objets et les autres humains.

Le plaisir est recherché dans la réduction d'une tension intérieure pénible, dans une diminution de la stimulation corporelle et surtout dans l'échappement à l'emprise douloureuse du monde physique ou humain. Il exprime le repli du Moi dans une intrasubjectivité maintenue à l'écart du monde ou un phénomène d'échappement au monde que nous avons vu à l'oeuvre dans la psychose. Le névrosé, de lui-même, se détourne de la réalité en tout ou en partie, mais n'abolit pas totalement une présence de lui-même au monde et aux autres. Le plaisir exprime aussi l'atmosphère générale des rêves où la réalité est ouliée ou tenue à distance par les fonctions de vigilance.

Le troisième principe, mis en évidence par FREUD, exprime un retour au réel et au monde extérieur, un accommodement avec ce monde. L'attention au réel permet un développement harmonieux de la personnalité, la sûreté d'une connaissance orientée vers la vérité et l'action adaptées opposée à la décharge motrice brutale et agressive.

Nous avons déjà évoqué le développement des pulsions liées au plaisir dans l'enfance; vécues en dehors d'un ajustement à la réalité, sous l'unique emprise de la satisfaction, elles ne furent pas intégrées à l'unité du Moi, elles ont échappé à l'organisation de l'existence. Ces conduites anciennes restent présentes dans l'infrastructure personnelle sous l'aspect de phantasmes imaginaires ou de charges affectives. Elles représentent le point faible de l'organisation mentale et (1) " l'on comprend que le choix de la névrose dépende du point où le développement du Moi et de la libido a été inhibé". Nous avons déjà étudié les diverses étapes de la maturation de ces instincts primaires dans l'étude que nous avons faite de la genèse du corps psychique; ils sont inscrits dans le passé de ce corps, non plus comme des souvenirs, mais comme une préhistoire, un savoir pré-conscient, un noyau de significations, sous-jacents aux névroses de l'âge adulte. Nous avons énoncé les zones érogènes successives et dominantes relatives à l'âge et à la croissance de l'organisme, ainsi que l'organisation corrélatrice des rapports de l'organisme avec lui-même, avec l'entourage et avec les personnes. Ainsi la psychanalyse s'ouvre à la dimension du génétique. Elle pose des problèmes en termes de développement. Elle se préoccupe d'explicitier la succession et l'enchaînement des modes de conduite. Et surtout elle qualifie les conduites en termes de progression ou de régression. Ainsi la psychonévrose obsessionnelle comportera une régression au stade sadique-anal de la libido et de la relation avec l'objet. L'association du sadisme et de la défécation étant liée au fait que l'élimination possède un sens destructif et que dans l'apprentissage de la propreté le contrôle de la défécation devient un moyen de résistance aux adultes. Dans le conflit oedipien, qui se situe au stade phallique (entre 3 et 5 ans), le garçon vit une identification avec son père et lui oppose un amour dirigé vers sa mère. Si une étape dialectique de ce développement instinctuel conserve une tension persistante, celle-ci est fixée et intégrée à titre de complexe. Elle prédispose au retour des tendances qui caractérisent cette phase du développement lors de la constitution des névroses. Ainsi l'analyse génétique des interactions dialectiques de l'enfant et de son entourage apporte une orientation nou-

à l'analyse existentielle. Une notion fondamentale qui a été développée par FREUD est exprimée par la tendance à la répétition des expériences fortes ou traumatisantes ou malheureuses, le retour ou la persistance des conduites inadaptées, inadéquates à la réalité ou au présent. La compulsion de répétition traduit la déviance du Moi à l'égard de l'organisme, sa faiblesse dans la névrose ou son impuissance dans la psychose. Ainsi le Moi de la psychanalyse semble correspondre à l'être-au-monde, à l'expérience propre de l'homme. "Le Ça" au contraire rassemble des pulsions génératrices de tension et d'inadaptation, des structures vécues dans l'anonymat, la fixation spatiale et temporelle et la généralité d'une existence impersonnelle ou d'un organisme séparé du monde. Une troisième instance intervient aussi dans la personnalité : c'est le "Sur-moi" qui se (1) forme par l'intériorisation des images idéalisées des parents, primitifs objets d'amour au décours du conflit oedipien; cette identification est à l'origine de la conscience morale, elle est à la base de l'estime de soi et des sentiments de culpabilité. Le "Sur-moi" peut entrer en conflit avec le Moi ou le faire agir à contre-sens; car il est vécu sur le mode de l'anonymat comme le reliquat des influences parentales et sociales, et aussi comme la réminiscence des intentionnalités sous-jacentes aux pulsions sexuelles et agressives du premier âge. L'analyse inspirée de FREUD étudiera les interactions dialectiques entre les trois instances de la personnalité et entre celles-ci et la réalité. Il faut renoncer à projeter les schèmes d'une pensée réaliste sur des forces instinctuelles qui habiteraient les conduites et les détermineraient comme des causes. Il faut renoncer à l'explication causale au profit d'une compréhension phénoménologique du développement d'une existence menacée par la maladie mentale et dévoiler cette maladie comme un événement qui puisse advenir à cette existence, comme une nécessité de fait, enfermée dans son développement. La psychanalyse est toute entière centrée sur les rapports de la personnalité totale avec l'organisme et avec l'entourage. Celle-ci par son activité tend vers la résolution des tensions qui la motivent; et la signification de sa conduite est "la propriété par laquelle les actions qu'elle comporte réduisent les tensions de la personne aux prises avec son milieu organique et humain. Ces tensions se déchargent normalement sur un objet adéquat (ainsi se constitue la relation d'objet) ou substitutif dans la sublimation. Les objets intériorisés interfèrent sur la perception des objets réels; ainsi apparaît à FREUD le rôle de la projection dans la perception d'autrui et des situations : La névrose exprime un retrait partiel de l'intérêt qui est porté au monde extérieur, une décharge anormale d'une tension qui supplante les actions normales orientées vers l'extérieur, un excès de stimulation interne ou externe, dû à une

frustration prolongée; l'activité fantasmatique et les besoins instinctuels se libèrent des relations réelles avec les choses et avec autrui. Une activité pré-consciente est sous-jacente à la névrose; elle tend vers le relâchement d'une tension par une compromission avec les images obsédantes et l'installation d'un rituel obsessionnel qui les justifie ou les endigue. La névrose serait pour FREUD un relâchement de l'interaction dialectique entre le moi et la réalité, une faiblesse du moi. La psychose est bien plus grave; car la fixation et la régression agissent en bloquant le mouvement de l'existence; le moi tombe sous le joug du "Ça"; ce trouble se trouve directement projeté sur la réalité; nous retrouvons là la projection du Ça et l'altérisation que nous avons déjà décrite dans l'étude que nous avons faite des psychoses. La construction de la personnalité normale ou du Moi suppose une hiérarchisation de conduites subordonnées, une intégration de ces conduites dans une structuration progressive du Moi. Le complexe exprime la fixation ou la subsistance de systèmes de conduite isolés, que le sujet a cessé de reprendre ou d'assumer, et dont il conserve seulement une physionomie d'ensemble fantasmatique, qui projette une signification générale indéfiniment répétée sur la totalité de l'existence; c'est une tonalité d'ensemble non thématisée, non réfléchie, qui doit être retrouvée. La psychanalyse est bien à la recherche d'un sens, du sens général d'une existence qui a relâché sa relation au monde. Elle vise l'atmosphère générale d'une existence névrotique dont la dialectique intra-subjective n'aboutit pas encore, comme dans la psychose, à la constitution d'un monde privé ou psychopathique. L'analyse existentielle qui suppose l'adoption d'une attitude phénoménologique peut reprendre les acquisitions de la psychanalyse relatives au complexe, à condition de le saisir non plus comme une réalité objective, mais comme une structure partielle et systématisée fixée et sous-jacente à une conduite sur laquelle elle projette une signification implicite à découvrir. Une analyse génétique et structurale est possible avec le matériel psychanalytique, ainsi qu'avec l'interprétation qui en est donnée par la psychanalyse : les rêves, les actes manqués, le langage spontané, les compulsions de répétition sont inclus dans le champ de la psychanalyse. La "projection" se superpose à l'intentionnalité; elle exprime un reflux des significations sur le monde des objets et sur autrui. L'inconscient freudien exprime seulement un savoir pré-conscient enfermé dans un vécu primordial, irréfléchi ou non thématisé qui émerge dans le transfert. Le transfert peut être comparé à une réduction phénoménologique opérée dans le champ d'une rencontre inter-subjective où le psychisme du patient apparaît en personne au psychanalyste comme un phénomène d'existence et laisse apparaître ou répéter vis-à-vis de l'analyste les significations

émotionnelles, préconscientes et ambiguës que le patient avait établies dans son enfance au contact de ses parents et de son entourage. Mais la réduction n'est jamais complète et le subconscient conserve une partie de son opacité. Pour MERLEAU-PONTY, la libido exprimerait seulement une manière générale de se projeter dans un milieu, une manière d'être au monde et de se fixer dans certaines structures de conduite (1) "Même chez FREUD, on aurait tort de croire que la psychanalyse exclut la description des motifs psychologiques et s'oppose à la méthode phénoménologique; elle a, au contraire, (sans le savoir) contribué à la développer en affirmant, selon le mot de FREUD, que tout acte humain a un "sens" et en cherchant partout à comprendre l'évènement au lieu de le rattacher à des conditions mécaniques."

Le mérite de la psychanalyse réside dans une conception génétique du développement psychique du Moi, comme une structuration progressive du comportement, une intégration d'une conduite remise en question par "l'inertie de certaines structures de conduite", entendues comme des "dialectiques séparées" et opposées à la dialectique d'ensemble de la conscience." La régression du rêve, l'efficacité d'un complexe acquis dans le passé, enfin l'inconscience du refoulé ne manifestent que le retour à une manière primitive d'organiser la conduite, un fléchissement des structures, les plus complexes et un recul vers les plus faibles". L'analyse phénoménologique implique donc, pour MERLEAU-PONTY, une reprise des données psychanalytiques dans une conception d'ensemble du comportement entendu comme un "ensemble signifiant" analysé en première personne, ou comme un réseau d'intentionnalités développé au cours d'une histoire et projeté sur un monde humain. La psychopathologie phénoménologique et la psychanalyse se rencontrent toutes deux dans une attitude commune de conquête du sens et de recherche d'une signification immanente au développement d'un organisme et à l'épanouissement d'une existence immergée dans une histoire individuelle ou collective.

(1) - MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.185

GENERALITES SUR L'ANALYSE EXISTENTIELLE

Une proposition fondamentale peut être énoncée au terme de cette étude : L'analyse existentielle du devenir humain doit être complétée par l'élucidation d'une dialectique de l'intentionnalité ou de la structure sous-jacente au développement humain organique et social. La genèse et la structure représentent les deux polarités fondamentales d'une analyse existentielle ou les deux directions principales sur lesquelles converge son effort; elle tend à expliciter "la vie irréfléchie de la conscience" ou à révéler les significations enfouies dans un psychisme primordial, pré-conscient et préexistant à toute thématisation, à toute élaboration conceptuelle ou scientifique. La conscience qui effectue cette analyse n'est pas une conscience irréfléchie ou empirique, ni une conscience transcendantale qui se donnerait le monde, l'histoire et les autres moi comme des "systèmes de relations transparentes" mais une conscience engagée dans une perspective particulière, assujettie à une situation, à une histoire, à une corporéité, à une facticité, et qui se projette dans un champ phénoménal, où l'être humain qu'elle étudie lui apparaît à l'état de "phénomène d'être" ou d'existence phénoménale; au sein de ce champ phénoménal, nous avons vu apparaître les structures intentionnelles vécues effectivement par une existence plongée dans un monde primordial naturel ou inter-humain : le corps propre qui enferme en lui une prise sur le monde, une intentionnalité propre et un savoir habituel pré-conscient et pré-objectif; la projection de ce corps dans une spatialité vécue et dans un mouvement; le dévoilement des choses comme des figures projetées en pleine lumière sur le fond d'un champ perceptif intersensoriel; la révélation du monde naturel comme horizon d'une conduite et environnement d'un comportement; l'emboîtement des structures existentielles

dans la progression d'une temporalité vraie; enfin, la coexistence primordiale des individualités dans un monde humain et leur communication par le langage. Nous avons vu l'analyse existentielle à l'oeuvre dans la compréhension du monde psychopathique. Nous pouvons la définir avec MERLEAU-PONTY comme une analyse (1) "qui prend son objet à l'état naissant tel qu'il apparaît à celui qui le vit et qui cherche à se glisser dans cette atmosphère pour retrouver derrière les faits et les symptômes dispersés l'être total du sujet, s'il s'agit d'un normal, et le trouble fondamental s'il s'agit d'un malade". Sous les concepts de la science psychologique, elle tend à retrouver la solidarité fondamentale de l'être-avec-le-monde qui s'exprime dans l'intersubjectivité et dans la relation à l'objet. C'est cette relation fondamentale qui nous est apparue perturbée dans l'expérience névrotique ou désintégrée dans les psychoses. Selon GOLDSTEIN (2), : "il faut abandonner la méthode qui tend à ramener les opérations complexes aux opérations plus simples". L'analyse phénoménologique ou existentielle ou structurale effectue un retour au complexe, une conversion à l'existence entendue comme être-au-monde; elle ne prétend pas séparer ce qui est uni, elle s'enfonce dans le monde de la vie, dans le lebenswelt primordial de HUSSERL, pour en ressaisir, par la réduction, les fils intentionnels et les ramener sous le regard de la conscience.

La phénoménologie ne prétend pas réduire la psychologie à une "méthode de subjectivation" ou de description d'une vie intérieure insaisissable, elle prétend dépasser la dualité du sujet et de l'objet par la compréhension de la relation qui unit le sujet au monde, par la reprise descriptive et compréhensive des données causales ou génétiques incluses dans la psychologie de la Forme, dans la psychanalyse et dans la psychogenèse intellectuelle de l'enfant qui a été étudiée par PIAGET. Enfin, elle développe la conception husserlienne d'un monde pré-conscient et pré-objetif, d'un monde de la vie où sont enfermées toutes les significations primordiales qui expriment la structuration progressive d'une existence dans l'unité d'un comportement en devenir incessant.

(1) MERLEAU-PONTY - Phénoménologie de la Perception p.140

(2) Cité par BLANC, La Méthode phénoménologique et la psychiatrie (Entretiens psychiatriques) p.62

L'analyse existentielle a retrouvé le corps psychique dans l'unité de son mouvement existentiel, de son effort d'organisation, de présentation et de structuration d'un monde. Elle a décrit le va-et-vient existentiel du psychisme à l'organisme en l'homme, cette incessante remise en ordre de la conscience qui s'éloigne d'elle-même pour se reporter vers le monde ou qui, au contraire, se détache des objets ou des autres hommes pour s'enfoncer dans sa propre subjectivité, selon qu'elle désire la réalité ou le rêve. Le champ phénoménal que nous avons exploré, en suivant les principales dimensions existentielles d'un être-au-monde, est perpétuellement remis en question par les tensions qui le traversent à chaque instant; son unité se trouve rétablie par la puissance organisatrice et signifiante de la conscience.

Nous emprunterons notre conclusion à Henry EY (1) :

" En nous renvoyant à l'organisation même de la conscience qui est précisément la vivante articulation du sujet et de l'objet, l'incarnation même du sujet dans la nature de son corps et, par delà cet objet, dans la nature de son monde, la phénoménologie nous contraint justement à ne saisir l'homme ni comme un reflet de son milieu, ni comme un reflet de sa subjectivité. Il n'est pas reflet, il est tout à la fois et réellement le Sujet de son Milieu, le Milieu de son Monde, dans une totalité si vivante qu'elle est le sens même de sa vie, de son existence."

CONCLUSIONS

L'analyse existentielle n'est pas une méthode psychologique particulière. Elle se définit par une attitude beaucoup plus générale, par un point de vue ou une signification unique. : L'existence humaine ne saurait être définie par une subjectivité intransmissible ou par un comportement objectivé comme un système neurophysiologique; on la retrouve toute entière dans une relation concrète et historique avec un monde vivant primordial. Un savoir ancestral, pré-conscient et pré-objectif, pour chacun, est enfoui dans son existence corporelle, dans son hérédité, dans une pré-histoire et dans les relations que son organisme tisse avec le monde qui l'entoure. Un milieu humain, social, culturel ou historique, projette une signification nouvelle sur ce monde primordial et procède à une distribution nouvelle des valeurs. L'analyse existentielle prétend retrouver et expliciter les significations sédimentées dans le monde naturel ou organique et dans le monde humain. Elle étudie le sens du devenir humain, en fonction de cette double corrélation ou de ce double engagement. Elle essaie de comprendre l'existence humaine dans sa réalité concrète, pré-historique et historique, d'être-au-monde.

Vu,

Vu,

Le DOYEN de la FACULTE de MEDECINE
de PARIS :

Le PRESIDENT de la THESE :

L. B I N E T

P. J O A N N O N

Vu et Permis d'imprimer,
Le RECTEUR de l'ACADEMIE de PARIS :

J. S A R R A I L H

BIBLIOGRAPHIE

BERGER

Le Cogito dans la Philosophie de HUSSERL

PARIS, AUBIER, 1941

Recherches sur les conditions de la connaissance

P.U.F., 1941

BERGSON

Les Données immédiates de la Conscience

P.U.F. 43° Edition

Matière et Mémoire

P.U.F.

L'Evolution Créatrice

P.U.F., 62° Edition

La Pensée et le Mouvant

P.U.F., 22ème Edition

BINSWANGER

Le Rêve et l'existence, Trad. J. VERDEAUX

DESCLEE de BROUWER, 1954

Le cas "Suzanne URBAN" Trad. J. VERDEAUX

DESCLEE de BROUWER, 1954

BLANC

La méthode phénoménologique et la psychiatrie

in Entretiens Psychiatriques, 4, P.U.F., 1957

Neurobiologie et Psychiatrie

in Evolution Psychiatrique, IV, 1957

ELLENBERGER

Analyse existentielle

in Encyclopédie Médico-Chirurgicale
Psychiatrie III, N° 37.815

ECK

L'utilisation des données analytiques

en Psychothérapie courante, MASSON, Ed. 1960

EY

Etudes Psychiatriques Tome III,

DESCLEE de BROUWER, 1954

FREUD

Introduction à la Psychanalyse,

PAYOT, 1926

Trois essais sur la théorie de la sexualité

N.R.F., 1931

GOLDSTEIN

La structure de l'organisme

N.R.F., 1951

GUILLAUME

Psychologie;

P.U.F., 1943

Psychologie de la Forme

FLAMMARION, 1937

HESNARD

Psychanalyse du Lien interhumain

P.U.F.

Apport de la Phénoménologie à la Psychiatrie contemporaine

in Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de
Langue Française, TOURS, 8-13 Juin 1959

HUSSERL

Méditations Cartésiennes

COLIN, 1931

Idées directrices pour une Phénoménologie

Trad. RICOEUR

N.R.F. 1950

HUSSERL

La crise des Sciences européennes et la
Philosophie phénoménologique

(Les études philosophiques - 1929)

Trad. GERRER

HEGEL

La Phénoménologie de l'Esprit

AUBIER, 1939-1941 Trad. Hyppolite

HYPPOLITE

Genèse et Structure de la Phénoménologie de
l'Esprit de HEGEL

AUBIER, 1946

KAMOUTH

Sur l'usage de la Phénoménologie en Psychiatrie

Entretiens Psychiatriques, 4, 1957, P.U.F.

LANTERI-LAURA

Philosophie phénoménologique et Psychiatrie
in Evolution Psychiatrique

P.U.F., IV, 1957

LAGACHE

La Psychanalyse

P.U.F.

LYOTARD

La Phénoménologie

P.U.F.

MERLEAU-PONTY

La Structure du Comportement,

2° Edition, 1957

Phénoménologie de la Perception

3° Edition, N.R.F., 1945

MINKOWSKI

Phénoménologie et analyse existentielle en
Psychiatrie : Evolution Psychiatrique,
4, 1948

Vers une Cosmologie

AUBIER, 1936

MINKOWSKI

Le Temps Vécu

D'Artrey, 1933

Les notions de distance vécu et d'ampleur de la
vie et leur application en psychopathologie

1930, Journal de Psychologie

SARTRE

L'Etre et le Néant,

N.R.F., 1943

PIAGET

La Représentation du Monde chez l'Enfant

P.U.F., 1926

La Causalité physique chez l'enfant

P.U.F., 1927

de WAËLHENS

La Philosophie de Martin HEIDEGGER

1955

Notes sur les rapports de la Phénoménologie et de
la Psychanalyse

(Disque Vert, 1955)

TABLE DES MATIERES

	<u>PAGES</u>
<u>INTRODUCTION</u>	
La dialectique du sujet et de l'objet appliquée à la psychologie et à la psychopathologie	1
<u>CHAPITRE PREMIER</u>	
L'analyse intentionnelle et la constitution d'une psychologie phénoménologique	17
<u>CHAPITRE II</u>	
L'intentionnalité du corps propre et la structuration du comportement	31
<u>CHAPITRE III</u>	
Le monde naturel, la constitution de l'es- pace et le dévoilement de la chose	52
<u>CHAPITRE IV</u>	
Temporalité et Historicité	74
<u>CHAPITRE V</u>	
L'intersubjectivité, le langage et le monde humain	91
<u>CHAPITRE VI</u>	
La destructuration de la conscience psy- chopathique et la dialectique intra- subjective des psychoses et des né- vroses	111
<u>GENERALITES</u>	
sur l'analyse existentielle	138
<u>CONCLUSIONS</u>	141
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	142
